

كشَفُ الْفَيْلِدِ

شَرْحُ

شَرْحُ الْعَقَائِدِ

تأليف

جامع المعتول والمعتول

حضرت مولانا عبد الرؤف صاحب

استاذ جامعہ بحر العلوم کوئٹہ



مکتبہ عمر فاروق

كشف الفرائد فی حل شرح العقائد

تالیف

جامع العقول والمنقول حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب دامت برکاتہ

استاذ جامعہ بحر العلوم کوئٹہ

ناشر

مکتبہ عربیہ فاروق

4/491 شاہین آباد کلاں کراچی

Tel: 021-34594744 Cell: 0334-3432345

نام کتاب۔۔۔۔۔ کشف القرائن فی حل شرح العقائد

مؤلف۔۔۔۔۔ حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب

اشاعت اول۔۔۔۔۔ جون 2010ء

تعداد۔۔۔۔۔ 1100

مطبع۔۔۔۔۔ زمزم پریس کراچی

ناشر۔۔۔۔۔ مکتبہ عمر فاروق شاہ فیصل کانونی کراچی

021-34594144 cell:0334-3432345

لئے کے پتے

دارالاشاعت اسلامی

ایضاً کتب خانہ فاروقی

قدیمی کتب خانہ آرام آباد

ایڈوارڈ اڈور، مینارہ

مکتبہ تہذیبیہ، کراچی

کتب خانہ تحفہ شیعہ، کراچی

مکتبہ اسلامی، کراچی

مکتبہ رحمتیہ، کراچی

مکتبہ سید احمد شہید، کراچی

مکتبہ علمی، کراچی

قادیانی کتب خانہ، کراچی

Dr. Manzoor Ahmed Maingal

Principal Jamia Siddiquia

P.H.D. Jamshoro University Sindh

0222 - 2878043, 0331 - 7974029



حضرت مولانا ذاکر منظور احمد میگل

ریکس ہاؤس، مریضہ

لیٹریچر، ڈی سٹوڈنٹس، پورٹو پور، بنگالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حدو ستائش اس ذات القدس کے لئے رہا ہے جو واجب الوجود ذات بذات لعلہ شعبہ ہے۔ جو نہ سینچے وجود میں کسی کا تبارع نہ صفات میں۔ جس کے تمام تر صفات اولیٰ اور ابدی، سب سے قبل کسی نہیں، سب سے آخر جس کی اقصیت ہے ابتدا، آخرت ہے ابتداء جو اپنی ذات صفات میں الٰہیوں و ملائکہ میں جس کی حقیقت و کثرت کسی کو معلوم نہیں۔ یہاں چیز جس کی پہچان کا کثرت کی ہر چیز کی معرفت اس کی ضد کی معرفت پر موقوف کر دی لیکن اپنا کوئی ضد اور نہ نہیں، بلاذنی صفات کے مظاہر سے اپنی حقوق کو اپنی پہچان کر لی، متقا ہر صفات اور معصومیت مررباات سے اپنی پہچان کر لی جس نے آپ کی صفات کا جتنا بھی زیادہ علم پایا اور حاصل کیا وہ اتنا ہی طائفہ علماء سے بڑا تمام پایا اور اس سے قریب آتا گیا آپ کی صفات کا علم اور مظاہر کا علم حاصل کر کے خلف درجات کے اعتبار سے کوئی واصل کوئی ساک کوئی عارف باللہ کا مقام پایا یہ سعادت بڑی ہی طور پر علم کلام پر موقوف ہے عہدہ مشککین علی اللہ نے یہ سعادت بخشی۔ علم الکلام اور علم صفات میں کی کتابوں میں سے شرح مغاند ایک نہایت علی جامع اور عمدہ کتاب ہونے کے باوجود نہایت ہی مطلق ہے۔

ہمارے محترم جامع المصقول والمختصر فی تحقیق و تدقیق حضرت مولانا عبد العزیز صاحب نے نہ کہ وہ کتاب کی شرح لکھ کر علا وادو طلباء مباحسان فرمایا ہے، اہل علم آپ کی شرح سے استفادہ فرمائیں۔

احقر کو اپنی مصروفیات کی وجہ سے کتاب دیکھنے کا موقع نہیں ملا "مکتب الفت کے خود میرے نہ آن کی عطا فرمادے" لکھنے والا (ترجمہ) مصنف (ہائیکس) کی قابلیت سے بخوبی واقف ہے اس لئے مصنف (المحقق) پر بھی بھرپور احسان رکھتا ہے، اللہ تعالیٰ مؤلف کے لئے سؤلک کو ذخیرہ آخرت بنائے آمین

تقریر ذکی وقت حضرت مولانا رسول شاہ صاحب استاذ الحدیث جامعہ تجوید

انتہر! ان سر کی روڈ کوئی

مجلد اول، نصف اول، حصہ دوم، یہ امر اعلیٰ من القہم ہے کہ مدارس اسلامیہ میں جس کثرت سے
علامہ شکارانی نے کتب زیروں میں درسی بھی مصنف کی کتب کو پرچہ و متعرج حاصل نہیں ذالک فضل اللہ جو یہ میں پڑھا
پہنچا ہے۔ اسے درجہ میں علامہ مصنف کی کتاب بعد درجہ اہمیت و وقعت کے ساتھ ہر سال کی جاتی ہے آج بھی مال شریعت
احقانہ کا ہے جو مہتممین فی الایت کی وجہ سے انتہائی اہم خیال کی دہائی ہے اور پھر فلسفیانہ اسلوب و انداز میں ہونے کی وجہ
سے غائبہ اور مفقوت بھی ہے نہ کہ اور بالآداب پر اور وہ کسی ہر زبان میں علامہ طبع آزمائی فرمائی نہ نظر شرح بنام شمس
فروغی فی علم شرح احقانہ فی طبیعت کی ایک اور کڑی ہے جس میں شادریع سوالا کا عبد الرؤف صاحب نے جامع مختصر اور
تمام انداز میں عبارت جات پر اور پرچہ میں کا ضمیمہ علم اور دوسری میں شریعت کرنے کی کوشش کی ہے صاحب سائنس ہونے
کی وجہ سے اور بہت زیادہ سلیس نہیں اللہ تبارک و تعالیٰ موصوف کی اس منت کو شرف قیادت سے نوازیں اور اعلیٰ نظر
مضامین کے ہمارے شرح کو نافع و ہم نایمیں آمین

مفتی مولانا (رحمۃ اللہ علیہ) صاحب جامعہ تحفۃ القرآن سرگودھا کو

۱۸ جولائی ۲۰۰۶ء بمطابق ۱۸-۰۷-۲۰۰۶

تقریظ

تتفق انصر رئیس المدینین حضرت علامہ ابو الفتح محمد یوسف صاحب مدیر جامعہ دار العلوم ہریم یار خان پنجاب
الحمد لله العلیم الخبیر والصلوة والسلام علی النبی الحلیم اللطیف البشیر وعلی آله وصحبه
البار البربر اما بعد فقد ولیت نبذة من شرح كشف الفرائد علی شرح العقائد
المصنف العلامة عبدالرزاق المدرس فی الجامعة بحر العلوم کونه فوجدته موافقا لسرام
المستعملین فار جوان بكون مجموعہ والیافی مرامہ. وفقد الله تعالیٰ لما بحب وپرواضی
وجعله من ابناء امته حبیه وادخل شرح المبین فی كتب اهل الکمال والشریق اللہم تقبل
منہ انک انت السميع العظیم واجعله من ورثة جنتہ النعیم۔ آمین

حضرت مولانا (ابو الفتح محمد یوسف عفی عنہ) صاحب مدیر دار العلوم ہریم یار خان
وہیم یار خان، پنجاب۔ الحال، وارڈ مدرسہ عربیہ مرکزیہ تجوید القرآن کوئٹہ

تقریظ جامع المعقول والمنقول استاذ العلماء حضرت علامہ سید مشتاق عبدالستار

شاہ صاحب شیخ الحدیث جامعہ رحیمیہ، نیلا گنبد، کوئٹہ

الحمد لله وكفى وسلام علی عباده الذین اصطفیٰ اما بعد۔ شرح العقائد کذا شمار در کتابی کے مشہور
اور مشکل ترین کتب میں ہوتا ہے۔ یہ کتاب عقل و نقل ہر قسم کے متعلق مضامین پر مشتمل ہے۔ موجودہ وقت کے
ہمارے طلباء کیلئے نہایت دشوار اور لا تحمل ہے۔ حضرت الشیخ مولانا عبدالرزاق صاحب استاذ جامعہ اسلامیہ ہریم
یوسف، ہریاب، کشمیر، کوئٹہ نے نہایت محنت و عرق ریزی کے ساتھ بڑی زبان اردو شرح العقائد پر جو حواشی لکھا
ہے وہ نہایت مفید اور عام فہم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک گراں قدر علمی ذخیرہ بھی ہے۔ حضرت موصوف کی
شرح كشف الفرائد فی حل شرح العقائد نے کتاب کو نہایت ہل اور قابل فہم بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اجر کامل
عطا فرمائے اور علما و طلباء کیلئے نعمت عظیمہ غیر مترقبہ بنائے اور علمی خدمات کی توفیق عطا فرمائے۔

حضرت مولانا (سید عبدالستار شاہ) صاحب مدیر جامعہ رحیمیہ، نیلا گنبد، کوئٹہ۔ ۱۵ ربیع الثانی ۱۴۳۷ھ

چشم نظر

عامہ مسلمانہ میں ممتاز راہنگی شہر آفاق ہائیف شرع حق و تصفی کو بونی اذیت اور شہادت واسطی ہے غم غلام میں
آئی شہرت کسی اور کتاب و کتب میں ہے

۱۳۲۳ء میں جب جامعہ العلوم میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے بندہ بہرہ ور کیا گیا تو ہندو رات کو
ہمیشہ علامہ سید النورانی اور خیالی بیرونی وغیرہ کتب کا مطالعہ کرتے جب مجمع کو طلباء و دوستین پر حالت قویہ صبا و اس کو قلم بند کر
لیتے تھے۔ اور بروہم حضرت مولانا النوراند صاحب، قلم تعلیمات پر مولانا العلوم نے اس تقریر کو بھی کرانے کا مشورہ دیا ہندو
لے اپنی بساط کے مطابق کتاب کو غیبی بنانے کی کوشش کی۔ یہ بعض مقامات پر ترجمان، اس خیر علی عبارت کے نکال میں
محررت و حل کی گئی ہے۔

اور ساتھ ساتھ ہدیہ ہادی کی ہوگی اگر میں عبدالقدیر صاحب علم اور غالی الدین مرزا آبادی صاحب غم حلقہ میں
وعلوم کا شکر یہ ادا نہ کر دوں جن کی محنت اور کاوشوں سے یہ کتاب مرتب ہوئی۔

انقرضیہ ارف

۱۔ جب ۱۳۴۰ھ مطابق ۱۲ اگست ۲۰۰۵ء

صد حسب شرح العقائد

شرح عقائد کے مصنف کا نام مسعود بن عمر عبد اللہ اور لقب قدوسی فخر الدین ہے آپ ماہ مفر ۴۲۵ھ میں
 تھانازان میں پیدا ہوئے تھانازان نرسان کا ایک شہر ہے نواب صدیق حسن خان نے ریاض النواہل میں آپ کو نہ دیکھا
 طرف منسوب کیا ہے یہ بھی نفس کیا گیا ہے کسی نے آپ سے پوچھا غلامانہ نہ کہ غمناک سے جو آپ نے جواب میں کہا
 اور جلال من النساء یعنی مرد ساقی سے ہوتے ہیں بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ مصوف ابتدا میں بہت کندہ دین تھے
 بلکہ بعد امدین کے حلقہ دین میں ان سے زیادہ بھی اور کوئی شخص تھا ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھ کر ایک غیر
 متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد بن جلول تغریا کر آئیں میں نے کہا کہ میں تغریا کھیلنے پیدا نہیں کیا گیا ہوں
 انتہائی مطالعہ کے بعد آپ کو سمجھنے سے قاصر ہوں تغریا کون کا تو کیا مشرہ دگوارہ بن کر چلا آیا اور پھر دیر کے بعد آپ انہیں
 مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم یا فرما رہے ہیں میں گھبرا کر اٹھا اور مجھے پاؤں جل چکا
 شربت باہر ایک جگہ پکودہ رخت تھے وہی پچھت کر دیکھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت سے
 ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے غصہ آئیز لکھ میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار دیا اور تم نہیں آئے میں نے
 غصہ کیا کہ مجھے معصوم نہ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم یا فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی خواتین کی ضمانت کی
 آپ نے فرمایا میں غصہ میں نے نہ کھولا تو آپ نے لعاب و جبین میرے منہ میں ڈال دیا اور دعا کے بعد فرمایا ہو۔
 بعد دیکھ کے بعد جب یہ مصنف امدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور دیکھ کر انہوں نے ارشاد فرمایا دعا کے بعد فرمایا ہو۔
 کئے جن کے متعلق ساقیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہے مگر امتداد کیا اور کیا بعد ایک ایک غیر مفسر کہ فیہا غلیظ آہن
 قہر و لیس جو قرآن سے پیسے تھے۔

تخصیصی علم۔ آپ نے مختلف اصناف کمال اساتذہ و شیوخ سے علوم انوکھا افتادہ کیا مثلاً عند الدین کتاب
 الدین و مادی وغیرہ تخصیصی علم کے بعد جوانی میں آپ کا شعر طبع کہار میں ہونے لگے تخصیصی علم کے بعد فرائض مسئلہ درود
 قہر و لیس پر راجع افراد ہوئے۔

قل قلم۔ آپ کے علاوہ دینی فہرست انتہائی وسیع ہے ان میں سے چند کے نام یہ ہیں صام الدین، یوسف بن محمد، امیر

شیرازی، ملا والہ الدین امروہوی، علما، اندھین، بخاری، صیغہ رومی، محمد بن عطاء، اللہ بن محمد، اہلال اللہ بن یوسف۔ بن زکریا اللہ بن۔
حلف اللہ سمعہ قادی وغیرہ۔

مؤلفات :- علم احدث مس ۱۲ ارہون فی احدث۔ رہنما (اکرہ) قسریں تانیس (اکشاف) طرہ قسری

فقہ میں فتاویٰ حنفیہ: شرح فرائض السجادی۔ المطبوع فی فروع الفقہ الشافعی
اصول میں: التلویح فی الكشف عنقائق التصحیح
نومیں: ترجمہ تفسیر: ادرسا والحمد للہ

بلاغت میر: الشرح المصوب: مختصر المعانی شرح الکتاب

افشاح نعم منطلق من تہذیب منطق والاعلام: شریعہ الرسالہ الشمیہ

علم کلام میں مقصد بشرح العقائد اسلامیہ، البرہان علی زمانیت

انتہائی علماء کی نظر میں۔۔۔ یہ احمق طوائف فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں روایت مذہب حنفیہ آپ پر فہم ہوئی، علمائے لکھا جے کہ ملا شریع میں فہم صرف انتہائی پر فہم ہو گیا۔ علامہ کنوی فرماتے ہیں علامہ قسطلانی، محمّد و زکریا، سب کی کابیت اور وحدت بھی کالہ اذہان سے ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی بیسایہ مقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا: شاہ تیمور، ملک کے یہاں صدر الصدود، مقرر و نگین تھا شہرہ تیمور آپ کا بڑا استغداد تھا اور بہت احترام کا ساتھ جب آپ نے اصول شرع تحصیل کیں اور شاہی خدمت میں پیش کی تو شاہ نے بہت پسند کیا۔

میرزا شریف ترقی جانی اور علامہ تقی زانی ہر دو کا برعکس، و مشابہہ فعلیہ میں تھے اور اپنے زمانے کے آفتاب و بہتاب تھے منطق، کلام، اور علوم الہیہ میں علامہ تقی زانی میرزا شریف سے کہیں زیادہ تھے دونوں کے درمیان ایک جھوک بحث و مباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نعمان معزلی نے تقی زانی کے خلاف فیض کرنا شروع کیا تو اس واقعہ سے علامہ تقی زانی کو سخت صدمہ ہوا صاحب فرش ہو گئے ۲۲ محرم ۱۲۹۱ھ میں حج کے روز سفر قدس جان بحق ہوئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا۔ (مکمل الامانی)

مسئلہ۔ علامہ محمد زانی کے بارے میں جو لکھے گئے ہیں بعض نے آپ کو مقلد لکھنا کہا ہے اور بعض نے مقلد لکھا ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتصامه، ومن عبده ابتداء كل حيي وأليه معاده
 صلى من أرواق الأطباق آيات توحيده وتحميده وتجلي في الأفاق والانس هو اعد تلميسه
 وتمجيد مائسقه في الاكوان من ورقة الانعظمها سكمت الباهر فار لا يوجد في الامكان من طبقة
 لا تشتملها قدرته القاهرة. نشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية، وغرنا من عوارف
 المعارف اليقينية. ونصلي على نبيك محمد المبعوث باكرم الخلائق المبعوث رحمة للعالمين
 يا رسوله حين درست اعلام الهدى وظهرت اعلام الرذيل اجلس منهج الحق وعفاء فاهلي من
 الدين معاليه ومن اليقين مراسمه وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وخلفاء اليقين، وبعد ثم نول عبده
 المملو من الانعام، عبد الرؤف ابن ملايئور خان، ان الكتاب المسمى بـشرح العقائد للعلامة
 الشهير محمد الدين الفتاوى، كتابا في غاية ايراد جواهر المعاني ولم ينشر لكل احد الاطلاع على
 معصاته فاردت ان اشرحه شرحا يسر المحرر كتنى الدواعي الى حل مشكلات طلباء التراب
 ورغبني نفع اهل الحق من الطلاب فكتب ما ينشر الله سبحانه لي في ذلك معرضا عن الاطباب
 السجل والايجاز المخل وسميته: كشف الغراند، وفي حل شرح العقائد، ومن الله استعذلت فبق
 والهداية وأتماله العصمة في البداية والنهاية.



الحمد لله السمتوحد بجلال ذاته و کمال صفاته الی قونہ و
الصلوة

ترجمہ :- تمام قرآنیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم ذات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے جو
اپنی صفات رفعت و عظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامت سے پاک ہے۔

حل عبارت

تو الحمد لله۔ مصنف نے اپنی کتاب کو تسبیح و تحمید اور صلوة کے ساتھ شروع کیا عمل کرتے ہوئے ان
احادیث کے نو پر جوان تینوں میں سے ہر ایک کے بارے میں وارد ہوئی ہیں تسبیح کے بارے میں یہ
حدیث ہے۔ کل امرئی بال لا یبدء فیہ یسمی اللہ الرحمن الرحیم اقطع رواہ
الحافظ عبد القادر عن ابی سلمہ عن ابی ہریرۃ بسند حسن
تحمید کے بارے میں حدیث یہ ہے کل کلام لا یبدء فیہ بالحمد لله فہو اجزم رواہ ابو
داؤد و النسائی

صلوة کے بارے میں حدیث یہ ہے کل کلام لا یبدء فیہ بالصلوة علیٰ فہو اقطع رواہ
ابو موسیٰ انعمدینی اس مقام میں ایک مشہور اعتراض ہے جس کو طلباء ابتدائی کتب سے
دھراتے چلے آ رہے ہیں۔

اعتراض :- حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ ان احادیث پر جو تسبیح و تحمید اور صلوة کے بارے میں وارد
ہوئی ہیں عمل غیر ممکن ہے اس لئے یہ روایت آپس میں متعارض ہیں وہ معارض یہ ہے کہ ابتداء کا معنی
ہے تصدیق و بدعت الکتاب ہذا اس کا معنی ہے جعلتہ فی اولہ اور تصدیق یا ابتداء

کتاب امور یا امرین سے متصور نہیں ہو سکتا ہے تو تسمیہ اور تحمید کے بارے میں جو احادیث وارد ہو چکی ہیں ان میں سے اگر ایک کے اوپر عمل کیا جائے تو وہ مفوت ہے عمل بالآخر کیلئے۔

جواب :- اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں پہلے ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- ابتداء تین قسم پر ہے۔ نمبر ۱ ابتداء حقیقی نمبر ۲ ابتداء عرفی نمبر ۳ ابتداء اضافی

ابتداء حقیقی کہتے ہیں۔ الذکر قبل کل شئی سواء کانت مقصوداً او غیر مقصوداً ابتداء حقیقی کو حقیقت لغوی کہتے ہیں ابتداء عرفی کہتے ہیں مابعد فی العرف مقدماً اور ابتداء عرفی کو حقیقت عرفی کہتے ہیں ابتداء اضافی کہتے ہیں مابعد مقدماً اعلیٰ المقصود و مؤخر عن غیر المقصود اور یہ مجاز ہے ان تینوں میں سے زیادہ قوی ابتداء حقیقی ہے کیونکہ حقیقت لغوی ہے اس کے بعد ابتداء عرفی ہے تیسرے نمبر پر ابتداء اضافی ہے۔

توضیح مقدم :- اس مقام پر چھ احتمالات ہیں نمبر ۱ دونوں حدیثین میں ابتداء حقیقی پر محمول ہیں نمبر ۲ دونوں حدیثین میں ابتداء عرفی پر محمول ہے نمبر ۳ دونوں حدیثین میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔ نمبر ۴ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی اور دوسری حدیث میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔ نمبر ۵ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی دوسری میں ابتداء عرفی پر محمول ہے نمبر ۶ ایک حدیث میں ابتداء عرفی دوسری میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔

ان احتمالات میں سے پہلا احتمال کہ دونوں حدیثین میں ابتداء حقیقی پر محمول ہے یہ احتمال غیر صحیح ہے باقی پانچوں احتمالات صحیح ہیں ان احتمالات صحیحہ میں سے علامہ خیالی نے دو احتمالات ذکر کئے

ہیں ایک یہ کہ دونوں حدیثیں میں ابتداء عربی پر محمول ہے دوسرا یہ کہ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی پر محمول ہے دوسری حدیث میں ابتداء اضافی پر محمول ہے تو اس وجہ سے بھی حدیثیں کا آپس میں جو تقاضا تھا وہ دفع ہو گیا۔

جواب نمبر ۱:- یہ دیا گیا ہے کہ دونوں حدیثیں میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے اور بسم اللہ یا کلمہ اللہ کی ابتداء میں جو ہے یہ باستغانت کیلئے ہے تو اس وقت حدیث کا معنی یہ ہوگا کہ کل امر ذی بال لم یبداء ذالک الا امر یا مستعانتہ اقصیہ و التحمید یا یحکون اجزم و اقطع اور اس بات میں کوئی تخاف نہیں کہ امر واحد میں کئی امور سے استغانت کی جاسکتی ہے تو یہ بات جائز ہے کہ ابتداء میں تسبیہ اور تحمید دونوں سے استغانت کی جائے بلکہ تسبیہ اور تحمید کے علاوہ دیگر امور سے بھی استغانت کی جاسکتی ہے

جواب نمبر ۲:- یہ دیا گیا ہے کہ دونوں حدیثیں میں باء طائستہ کیلئے ہے اور دونوں حدیثیں میں ابتداء محمول ہے حقیقی پر تو اس وقت حدیث کا معنی یہ ہوگا کہ کل امر ذی بال لم یبداء متلبسا یا معہ اللہ و حمدہ یحکون اجزم و اقطع لیکن اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس اعتراض کی تقریروں کی ہے کہ بوقت ابتداء تسبیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ تلبس محال ہے کیونکہ تسبیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ تلبس اس وقت ہوگا جب کہ دونوں کو ذکر کیا جائے۔ اور دونوں کو معاذ کر کرنا محال ہے اگر تسبیہ کے ساتھ ابتداء اور تلبس کی جائے تو تحمید کے ساتھ تلبس نہ ہوگی اگر بالعکس ہو تو تسبیہ کے ساتھ تلبس نہ ہوگی۔ (حاشیہ)

سیالکوٹی

جواب :- اس اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے یہ دیا ہے کہ تسمیہ اور تہمید دونوں میں سے ایک جزء من الکتاب ہے یعنی تہمید جزمین الکتاب ہے اور تسمیہ کو تہمید سے پہلے بلا فصل ذکر کرتے ہیں اس صورت میں تلبیس بالہمد ہے کیونکہ ہر جزمین الکتاب ہے اور ساتھ ساتھ تلبیس بالہمد بھی آگیا کیونکہ تسمیہ اور تہمید کے درمیان کسی شئی آخر کے ساتھ کوئی فاصلہ موجود نہیں ہے تو بوقت ابتداء دونوں کے ساتھ تلبیس بھی آگیا۔ فلا یرد ما یرد۔

جواب نمبر ۳ :- یہ ہے کہ حدیث ایک ہی روایت بالمعنی کی وجہ سے اس کے الفاظ مختلف ہو گئے ہیں اصل مقصود خدا کا ذکر ہے جس شکل میں بھی ہو الحمد للہ کی صورت میں : دیا بسم اللہ کی صورت میں : ہو یا سبحان اللہ کی صورت میں اس لئے بذکر اللہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی اس لئے کہ تادمہ ہے کہ جب مطلق کو ایسی دو قیدوں کے ساتھ مقید کیا جائے جو ہر متعارض ہوں تو مطلق کو کسی بھی مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے لہذا بذکر اللہ کی روایت کو ترجیح ہوگی

قوله المتوحد بجلالہ : انہ :- غلط متوحد نسبت واحد کے المفعول اور آکد ہے متوحد باب الفعل سے ہے علماء عربیہ نے باب تفعل کے لئے بہت سے معنی ذکر کئے ہیں ان معانی میں سے اس مقام پر تین معانی مناسب ہیں۔

نمبر ۱ :- طلب جیسے باب استعمال طلب کے لئے آتا ہے اسی طرح تفعل بھی ہے جیسے تعظم اس کا معنی ہے طلب العظمتہ

نمبر ۲ :- تکلف اس کا معنی ہے حمل المسئدہ فی الاضافہ ہفتہ جیسے تکلم اس کا معنی ہے کظم الغیظ یعنی غصہ کوئی لیا۔

نمبر ۳۔ صیروۃ بلا صانع جیسے تحجر الطین اس کا معنی ہے۔ صار حجراً بلا عمل و
مداخل من الغير

پھر علماء نے لفظ توحہ کو معانی ثلاثہ پر محمول کیا ہے کسی نہ کسی تاویل کے ساتھ چنانچہ جب طلب
کے معنی پر محمول ہو تو اس وقت اس کا معنی ہے انقضت ذاقہ تعالیٰ الوحده اور ان معانی میں
سے جو دوسرا معنی ہے تکلف جب اس پر لفظ توحہ کو محمول کرتے ہیں تو پھر اس کا لازم مراد ہوگا یعنی کمال
کیونکہ جو بھی فعل تکلف کے ساتھ حاصل کیا جائے وہ علی وجہ الکمال ہوتا ہے اس وقت اس کا
معنی ہے الکمال فی الوحده اور ان معنی ثلاثہ میں سے جو تیسرا معنی ہے یعنی صیروۃ جب
لفظ توحہ کو اس معنی پر محمول کرتے ہیں تو اس میں تجرید ہوگی انتقال من الحال الی الحال تو
اس معنی سے اس کو مجرد کر کے محمول کرنا ہے بھرا الحمد للہ التوحہ اس کلام کا معنی یہ ہوگا الحمد
للموصوف بالوحده الکاملہ اور یا یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحده لیست
بصنع صانع۔

نکتہ :- مصنف نے الحمد للہ التوحہ کہہ کر شہادت کی طرف اشارہ کی جو کہ خطبہ کے متن میں سے ہے
جیسے بعض علماء احناف نے ذکر کیا ہے استدلال کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے کہ
خطبتہ لیسن فیما تشہد فیہی کا الید الجذعاء رواہ ترمذی اگرچہ اس حدیث کو بعض
نے ضعیف قرار دیا۔

قولہ بجلال ذاقہ :- جلال کا معنی عظمت کے ہے۔ اس صیبت کو بھی کہتے ہیں جو کہ موجب
ہو غور اور رہشت کے لئے اکثر اس کا اطلاق صفات سلبیہ پر ہوتا ہے جیسے اللہ لیسن بجموہر ولا
عرض ولا مرکب

فائدہ :- بجلال ذالہ میں جو ہے اس میں چار معانی کا احتمال ہے۔

نمبر ۱ :- بجلال ذالہ میں باچارہ ہے چار مجرور مل کر ظرف لغو متعلق ہے توحید کے ساتھ جیسے توحید
ذالہ یا المال اذا اخذہ کلمہ ولم یشار کہ فیہ احد اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا انحمد
لعمن لا شریک لہ فی جلال ذالہ والحمد لعمن لا شریک لہ فی ذالہ
الجلیلۃ۔

نمبر ۲ :- دوسرا احتمال یہ ہے کہ بالماہست کے لئے ہو اور چار و مجرور ظرف مستقر واقع ہوں موقع حال
میں التوحید کے ضمیر سے اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا انحمد للموصوف بالوحدۃ حال سکونہ
ملا بسبب جلال ذالہ۔

نمبر ۳ :- تیسرا احتمال یہ ہے کہ باسیت کے لئے ہو توحید کیلئے اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا کو
جلال الذات مقتضیاً لکولہ واحد

نمبر ۴ :- چوتھا احتمال یہ ہے کہ باسیت کے لئے ہو حمد کیلئے جیسے حمدیہ بعبادۃ یعنی بسبب عطاہ
فائدہ :- جلال کی اضافت جو ذات کی طرف ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اضافت بمعنی الام
ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ اضافت مفت کی ہے موصوف کی طرف اور بناء برا احتمال اول معنی یہ ہوگا عدم
شرکت الغیر نہ فی جلال الذات اور بناء برا احتمال ثانی معنی یہ ہوگا عدم شرک الغیر
لہ فی ذالہ الجلیلۃ اور مصدر جو کہ جلال ہے شتیق کے معنی میں ہوگا یعنی جلیل کے معنی میں ہوگا۔

قولہ و کمال صفاتہ :- صفات مفت کی جمع ہے صفۃ اصل میں وصف قواعد والا
تانون کے تحت داد کو حذف کیا اس غرض میں آخر میں تالا یہ صفت ہو گیا۔ کمال صفات عبارت ہے

صفات کے دائم ہونے سے اور شامل ہونے سے اور کسی نہایہ پر موقوف نہ ہونے سے اللہ تعالیٰ کی صفات میں وجہ سے کامل ہیں کہ دائم بھی ہیں اور شامل بھی ہیں اور کسی نہایہ پر جا کر موقوف بھی نہیں کرتے ہیں بخلاف مخلوق کی صفات کے کہ نہ وہ دائم ہیں نہ شامل ہیں اور کسی نہایہ پر جا کر موقوف بھی ہو جاتی ہیں۔

فائدہ :- اس کلام میں اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کی توحید کی طرف اور اللہ تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ کی طرف جیسے نیوۃ ہے علم ہے قدرت ہے سچ ہے بصر ہے کلام ہے ارادہ ہے کیونکہ صفات جب مطلق ذکر کی باقی ہیں تو ان سے صفات ثبوتیہ مراد ہوتی ہیں۔

قولہ المتعقل من فی نعوت الجبروت :- اس جملہ کا معنی المتعقل کے ہیں باب تفضل کے لئے جو معانی غلاظہ ذکر کئے گئے ہیں جن کی تفصیل التوضیح کے تحت گزر چکی وہی معانی غلاظہ التوضیح میں بھی ہر دہرتے ہیں نعوت جمع ہے نعمت کی نعمت و عنایت کو کہتے ہیں۔

جبروت :- نیم اور باس کے فقرے کے ساتھ مبادئی اخیر کو کہتے ہیں اس کا معنی ہے رفعت و عظمت جیسے نخلۃ جبرۃ اس وقت ہوتے ہیں جبکہ نخلہ طویلہ ہو۔ اسی طرح جبروت قہر کے معنی میں بھی ہے لیکن وہ قہر جو کہ ظلم کے طریقہ پر نہ ہو جبروت کا صیغہ مبالغہ کے لئے ہے۔ جیسے ملکوت کا معنی ہے المملک العظیم عظمومت کا معنی ہے العظمت الکاملہ

فائدہ :- صفات جبروت کے بارے میں مختلف رائے ہیں جن میں سے کہ صفات جبروت سے صفات سلبیہ مراد ہیں بعض کہتے ہیں کہ صفات جبروت سے صفات افعال مراد ہیں جیسے تخلیق و تزیین و احیاء و اماتہ بعض کہتے ہیں کہ جبروت سے صیغہ صفات الازلیہ مراد ہیں پھر ذات کی تعبیر مبالغہ جبروت

کے ساتھ جیسے زید عدل۔

والشواذب :- یہ ثواب کی جمع ہے شوب سے مشتق ہے شوب کا معنی ہے مناسخاوب کا اطلاق میل تکمیل پر بھی ہوتا ہے یہ دونوں معانی اس مقام پر جائز ہیں۔

والنقص :- نقصان کی فتح کے ساتھ ضد ہے۔ کمال کی

والسمات :- سمات زمین کے کسرہ کے ساتھ علامات کے معانی میں ہے یہ جمع ہے سمت کی اصل میں وہم تھا واد کے کسر کو نفس کر کے سین کو دیا واد کو حذف کیا اس کے عوض میں تانا یا وسم ثقی الود سے مشتق ہے وسم کا معنی ہے وضع العلامة علی النفس اس فقرہ میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالیٰ منزہ ہے جسم سے اور عرش سے اور مکانی ہونے سے اور زمانی ہونے سے۔

والصلوة علی نبیہ محمد المویذ بساطع صحیحہ وواضح بیناۃ ترجمہ :- اور رحمت کاملہ نازل ہو اس کے نبی محمد ﷺ پر جس کو تقویٰ بخشی گئی ہے ان کی روشن محبتوں اور ان کے واضح دلائل کے ذریعہ اور ان کے آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

حل عبارت

قوله والصلوة :- صلوة معمر ہے جیسے تفسیر باب تفضل سے اصل میں صلوة تھا واکو الف کے ساتھ تبدیل کیا صلوة کے معنی میں مختلف اقوال ہیں۔

قول اول :- ایک قول یہ ہے کہ صلوة کا اصل دعا بالخیر ہے یہ بندوں کے حق میں تو ظاہر ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ جو ذب رحمت کے معنی میں ہے کیونکہ واسبب ہے رحمت کیسے

قول ثانی :- دوسرا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ مشرک ہے دعا اور رحمت کے درمیان بندہ کی طرف جب نسبت ہو تو دعا کے معنی میں التذوق کی طرف جب نسبت ہو تو رحمت کے معنی میں ہے۔

قول ثالث :- تیسرا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل ٹاٹا کامل ہے۔

قول رابع :- چوتھا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل تعلیم ہے یہ دنیا میں نبی کے ذکر اور شریعت کو عام کرنا ہے اور آخرت میں نبی ﷺ کے اجر کو مضاعف کرنا اور آپ کی شفاعت کو قبول کرنا ہے۔

قول خامس :- پانچواں قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل تحریر النسخہ بن جہ پھر اس کو نقل کیا ذات الرکوع کی طرف کیونکہ صلوٰۃ میں بھی تحریک الصلوٰۃ بن ہے یہ قول ابوالفاری اور ابن جنی کے ہے لیکن اس قول پر حضرت امام رازنی اور قاضی بیضاوی نے طعن کیا ہے کیونکہ صلوٰۃ بمعنی دے اعتبار جہلیہ میں بہت شائع ہے حالانکہ شعر جہلیہ ذات الرکوع کو نہیں سمجھتے تھے۔

خاتمہ :- حضرات مصنفین کی یہ عادت جاری ہو چکی ہے کہ حمید کے بعد صلوٰۃ کو ذکر کرتے ہیں یا تو اس وجہ سے کہ ابی موسیٰ مدنی کی روایت ہے کل کلام لا ید فیہ بالصلوٰۃ یعنی فصاحت یا اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ذکر کرنا خطبہ میں یہ نبی کریم ﷺ اور مسند سے منقول ہے یا اس وجہ سے کہ تصنیف کتاب میں ہر صلوٰۃ سے استحانت کرنے کیلئے کیونکہ صلوٰۃ تفصائے حاجات کیلئے سبب ہے اس بات کی تائید حدیث سے بھی ثابت ہے صحابہ کی تجربہ کرنے سے بھی ثابت ہے اور یا اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد

جمعہ صلی علی فی کتاب لم یزل ملائکتہ ... وغیرہ ہاں امام اسمعی فی کتاب یہ حدیث اگرچہ سند کے اعتبار سے تو ضعیف ہے لیکن فضائل میں حدیث ضعیف پر بھی عمل کیا جا تا ہے۔

فائدہ ۲ :- بعض علماء کا یہ قول ہے کہ صلوٰۃ کو انفرادی کر کرنا بغیر تسلیم کے یہ مکروہ ہے کیونکہ قرآن مجید

میں ارشاد ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**

تیس اس قول کے لحاظ سے پھر شارح پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شارح نے تو تسلیم کو ذکر نہیں کیا ہے تو شارح نے فعل مکروہ کا ارتکاب کیا اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام محقق نووی نے قول بالکرامۃ کو باطل قرار دیا ہے اور آیت میں جو تسلیم کا ذکر ہے ہو سکتا ہے کہ یہ انبیاء کے معنی میں ہو۔

فائدہ ۳ :- نبی کریم کی ذات مبارک پر ساری عمر میں ایک دفعہ صلوٰۃ بھیجنا واجب ہے حضرت امام طحاویؒ کے نزدیک متفقین کے نزدیک جب بھی نبی کریم کا ذکر آجائے تو آپ پر صلوٰۃ بھیجنا واجب ہے لہٰذا یہ کہ اگر کر کر آپ کے نام مبارک کو ذکر کیا جائے تو پھر واجب نہیں ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں آیت ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا** اس آیت کا قافض تو یہ ہے کہ ہم خود نبی علیہ السلام پر صلوٰۃ و سلام بھیج دیں اور صلیبنا و سلمنا کا صیغہ استعمال کریں مگر اس کی بجائے ہم اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتے ہیں کہ خود اللہ تعالیٰ آپ علیہ السلام پر صلوٰۃ نازل کریں۔

جواب :- اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ایسی صلوٰۃ جو نبی ﷺ کے شایاں شان ہوں اس کے بھیجنے سے ہم عاجز ہیں اس لئے ہم درخواست کرتے ہیں کہ اسے اللہ آپ ہماری طرف سے جناب رسول علیہ السلام پر ان کی شایاں شان صلوٰۃ نازل فرمائیں۔

قولہ علیٰ نبیہم :- شارح نے رسول کی بجائے نبی کو اختیار کیا اس وجہ سے نبی مشعر باعظیم ہے کیونکہ نبی جو سے مشتق ہے اس کا معنی ہے غلو لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ نبی جو سے مشتق ہے یہ متفقین اور سیوہ کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ متفقین کا مذہب یہ ہے کہ نبی جو ہذا الام سے عرب کا

اس قول پر اجماع ہے کہ تنہا مسیحیہ المذاب ہمزہ سے ساتھ ہے بلکہ نبی شتق ہے یا تو جہا بکے سکون
 کیا تھا اس کا معنی ہے صوت خفی اور یہ تینوں معانی نبی میں صحیح ہیں اخبار اور ظہور کا معنی بھی صحیح ہے اخبار
 یا ظہور مجاہد سے مشتق ہے اس کا معنی ہے صوت خفی کا معنی بھی صحیح ہے کیونکہ نبی مجر بھی ہے اور حقیقت کو
 ظاہر کرنے والا بھی ہے اور وحی کو سننے والا بھی ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ معرض کا قول
 ضعیف ہے کئی وجہ سے یہ تو اس کی وجہ سے کہ نبی مہموز نہیں سنا گیا ہے اور یا اس وجہ سے کہ نبی کریمؐ نے
 ایک اعرابی سے سنا دیوں کہتے تھے یا نبی واللہ ہمزہ کے ساتھ فونی کریم ﷺ نے اس اعرابی وضع
 فرمایا۔

علامہ عبد العزیز فرھارنی لکھتے ہیں کہ نبی کو دو وجہ سے اختیار کیا۔ ایک یہ کہ براۃ الاستحلال کی
 وجہ سے اختیار کیا کیونکہ شکمین کی زبان پر بحث نبوت مشہور ہے نہ کہ بحث رسالت دوسری وجہ یہ ہے کہ
 نبی میں مدح زیادہ ہے نسبت رسول کے کیونکہ رسول کا اطلاق عرف میں ہر اس شخص پر ہوتا ہے جس کو
 قاصدین کر بھیجا گیا ہو بخلاف نبی کے نیز صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں کہ
 میں نے یوں کہا کہ اللھم انصت بکتابک الذی انزلت ورسولک الذی ارسلتہ
 نبی کریم ﷺ نے اس موقع فرمایا اور اس کو امر کیا کہ یوں کہو ونسبک الذی ارسلتہ
 قولہ محمد۔ یہ نبی کریم کے اسماء میں سے مشہور نام ہے آپ کے اسماء مبارکہ میں مختلف قول
 ہیں بعض کہتے ہیں کہ ۹۹ نام ہی نوے ہیں بعض کہتے ہیں کہ ۱۰۰ ساتین سو ہیں بعض کہتے ہیں کہ ایک ہزار
 ہیں نبی کریم سے پہلے کسی کو اس نام کے ساتھ موسوم نہیں کیا ہے لیکن جب نبی کریم کی بعثت کا زمانہ
 قریب آگیا اور عرب و اہل کتاب کی خبروں سے یہ معلوم ہو گیا تو لوگوں نے اپنی بیمنوں کو اس کے نام
 کے ساتھ موسوم کیا یہ امید کرتے ہوئے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ محمد ہی ہو۔

قوله المویذ بمسطح حججه وواضح بیناته :- انبویہ اسم مشدول کا صیغہ ہے

مشفق ہے تاکیدیہ کا معنی ہے تقویت تاکیدیہ سے ہے تاکیدیہ کا معنی ہے قوت بھیجے کہ قرآن مجید میں

ارشاد ہے والسماء بنیدھا بایذ

بمسطح :- یہ مطوع سے ہے سین اور خاکے ضرر کے ساتھ مطوع کا معنی ہے بلندی سطح الصبیح یا سطح

انراہہ باسطح الخبر اس وقت بولتے ہیں جب صبح یا رات یا نہار مرتفع ہو جائیں۔

حجج :- یہ ثبوت ہے تاکیدیہ کی دلیل کو کہتے ہیں جو ثبوت الحق ہو۔

واضح :- یہ توضیح سے مشفق ہے وضوح ضائع ضرر کے ساتھ اس کا معنی ہے ظہور

بیناتہ :- یہ ثبوت ہے تاکیدیہ کی بینات تاکیدیہ امر کو کہتے ہیں تاکیدیہ کا معنی ہے تاکیدیہ

معنی کو ظاہر کرے۔

فائدہ :- تجر اور بیات کے ضمیر میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیر میں راجع ہیں حق سبحانی کی طرف

اور سامع کی اضافت کے کی طرف اور واضح کی اضافت بیات کی طرف یہ تو معنی میں ہے یا اضافت

صفت کی ہے موصوف کی طرف تجر اور بیات واضح کے ساتھ دلیل کر کے دونوں صورتوں میں

کام اس بات کا فائدہ اور چاہے کہ نبی کریم ﷺ کی تجوات تمام تنبیہ کے معجزات سے انعم ہیں یہاں

تجر بھی جمع ہے اور بیات بھی جمع ہے اور دونوں کی اضافت کی نفی ہے وہ قانون یہ ہے کہ جمع کی جب

اضافت ہو جائے تو وہ منفی لڑا استغراقی ہوتا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے :- ضمیر میں دونوں نبی کریم ﷺ کی طرف راجع ہوں اور سامع کی اضافت

اور واضح کی اضافت اس وقت اضافت صفت کی ہوگی موصوف کی طرف لیکن اس وقت اضافت معنی

معنی تاکیدیہ نہیں بنی سکتا ہے تاکیدیہ کا معنی اس وقت اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی

حجت تمام انبیاء کی تکمیل سے اظہر ہے۔

قوله وعلى الله - صوة وسلم کے موقع پر نبی کریم ﷺ کے ساتھ آل کو ذکر کرنا یہ سنت ماثورہ ہے صحابہ کرام نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کیف تھلی علیک تب نے جواب میں فرمایا تو لو انھم صل علی محمد وعلی آل محمد لیکن محدثین حضرات جو فقط صلی اللہ علیہ وسلم پر اکتفا کرتے ہیں وہ یا تو انصار کی وجہ سے ہے یا اس ارادہ کی وجہ سے کہ آل نبوت نبی کریم ﷺ کے بغیر نہ نفس واحد کے ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ آل پر بھی صلوٰۃ ہے ملا کاس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ آل جن پر صلوٰۃ بھیجی جاتی ہے وہ کون ہے اس میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ نبو باشم ہے بعض کہتے ہیں آپ کی اولاد اور بعض کہتے ہیں کہ آپ کے تبعین ہیں متراقون بھی یہی ہے حضرت انس سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سوال کیا یا آل کے بارے میں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کل تقی یک روایت میں ہے کہ کل مومن سے۔

تقریباً ۱۰۰ سال پہلے کے ایک مشہور عالم دین نے فرمایا ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ سے محبت کرے گا اللہ تعالیٰ اس سے محبت کرے گا۔ یہی بات ہے جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمائی ہے۔

سائل: شیعہ سے منقول ہے کہ صلوات کے موقع پر اصحاب کو ذکر کرنا یہ بدعت ہے یہ نبی ﷺ سے منقول نہیں ہے شیعہ کے اس قول کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ اصحاب بھی آل میں سے ہیں سب بخلاف کی بناء پر: دوم جواب یہ دیا ہے کہ اصحاب پر صلوات منقول ہے جیسے کہ قرآن کریم میں اللہ

تذکرہ دینی کا ارشاد ہے۔

”خُذْ مِنْ اِیْمَانِیْ صَلَٰوةً تَطْهَرُھُمْ وَتَزَكِّیْھُمْ لَهَا وَصَلْ عَلَیْھِمْ اَنْ صَلَوَتُكَ سَكَنَ لَھُمْ“

حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس جب لوگ صدقہ لے کر آتے تو نبی کریم ﷺ فرماتے اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی آلِ فُلَانٍ کسی دن میرے والد نے آپ ﷺ کے پاس صدقہ لیکر حاضر ہوئے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا

اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی آلِ اَبِیْ اَوْفٰی

قولہ ہذا طریق الحق وجماعہ:- ہذا دعا کے ضرر کے ساتھ جمع ہے ہادی کی حماۃ دعا کے ضرر کے ساتھ جمع ہے حامی کی مشفق ہے حمایت سے اس کا معنی ہے حفاظت یہ دونوں آل اور اصحاب کے لئے نفع ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہذا دعا سے مراد آل ہو حماۃ سے مراد اصحاب ہو لفظ نشر مرتب کے طور پر

وبعد فان مبنی علم الشرائع والاحکام واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحید والصفات الموسوم بالكلام الخ الی قولہ فصا ولت

ترجمہ:- اور ہر صلوٰۃ کے بعد علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جڑ علم التوحید والصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے وہ جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے اور یہ کہ باہمت امام علماء اسلام کے پیشوا نجم الملت والذین عمر نفسی کا اللہ تعالیٰ دار سلام میں انکا درجہ بلند فرمائیں عقائد نامی یہ مختصر رسالہ اس فن کی روشنی

باتوں اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے اسکی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں اور ایسی نصوص کے ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور مکینہ ہیں انتہائی کاٹ چھانٹ اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ

(حل عبارت)

قوله ونعد - بعد یہ ظرف ہے مبنی بر ضم ہے اگر مضاف الیہ محذوف معنی ہو یعنی بعد الحمد والصلوة یہ فصل بین الکلامین کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اسی وجہ سے اس کو فصل خطاب کہتے ہیں

فائدہ :- سب سے پہلے بعد کے ساتھ نظم کرنے والا کون ہے اس میں مختلف اقوال ہیں ایک قول یہ ہے کہ سب سے پہلے بعد کہنے والا حضرت داؤد ہے قرآن مجید میں جو ارشاد ہے
واتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب فصل خطاب اس کی تفسیر بھی اسی کے ساتھ کی گئی ہے دوسرا قول یہ ہے کہ بعد بن قحطان ہے تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت یعقوب علیہ سلام ہے چوتھا قول یہ ہے کہ حبان بن داکل ہے پانچواں قول یہ ہے کہ کعب بن لوی جو نبی کریم ﷺ کے اجداد میں سے ہے

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ کلام سابق تو انشاء حمد اور انشاء صلوة کے لئے ہے اور کلام لاحق اخبار کے لئے ہے خبر کا عطف انشاء پر غیر فصیح ہے

جواب ا :- یہ دیا گیا ہے کہ مطابقت عدم نصاحت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اگرچہ خبر کا عطف انشاء پر ہے

تو غیر فصیح نہیں مطلقاً نہ نصاحت نہ سیم نہیں ہے۔

جواب ۲۔ یہ ہے کہ کلام مابقی اگر نشاء اور انشاء و صود کے لئے ہے تو کاہر باحق انشاء ہے نہ انشاء
ملہ اور نہ مخصص کے لئے جب فلا میں نشاء نہیں بن گئے تو عطف انشاء کا انشاء پر ہو گیا۔

جواب ۳۔ یہ ہے کہ یہ عطف العنصره عنی العنصره کے قبیل سے ہے عطف العنصره
عنی العنصره کا معنی یہ ہے کہ چند جملے جنکوئی غرض کے لئے ذکر کئے گئے ہوں گے انکو وہاں عطف
کرنا دوسرے چند جملوں کے اور جن کو کسی دوسرے غرض کے لئے ذکر کئے گئے ہوں انکو لانا کرتے
ہوئے اخبار اور انشاء کا اور یہ انما ناجز ہے فلا یرد ما یرد

اعتراض۔ یہ درود ہوتا ہے۔ حد کے بعد فلا کو ذکر کرنا اگلے لئے کوئی معنی نہیں ہے کیونکہ اس
سے پہلے لانا ذکر نہیں ہے تو پھر فلا کو ذکر کرنے کا کیا معنی ہے

جواب ۱۔ یہ ہے۔ انما هو ہمہ بنوہم کا معنی ہے فذلک غیر العذ کو رد مذکور

جواب ۲۔ یہ ہے کہ ہاں۔ بعد مقدم ہے بعض شروا بعد تہ نہیں اس جواب پر
اعتراض وار ہوتا ہے کہ مقدم تو مذکور ہے ضم میں ہے اور مواقع بعض خطاب میں عرب سے والا بعد نہیں
سہ گیا ہے اس اعتراض کا یہ جواب آیا گیا ہے کہ صاحب مفتاح نے فن بیان کے فقر میں
وما بعد فان خلاصتہ الاسلوب کہا ہے۔

قائد ۳۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی لکھتے ہیں کہ اگر نہ سے مقصود ضبط الہجری بعد تقصیر ہو تو یہ
بمعزلہ اس کلام کے ہو سکتا ہے جیسے کہ دیا گیا ہے و ہذا الجملة قولہ (انشاء اور انشاء) کے
اور میان حق کرنا صحیح ہے اور ان کا قائم ہونے کا اس کی تاکید ہے صاحب مفتاح نے فن بیان کے آخر

میں دونوں کے درمیان جمع کیا ہے وہ بھی اسی قبل سے ہے (حاشیہ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی)

قوله فان مبني علم الشرائع والاحکام :- شرائع جمع ہے شریعت کی۔
شریعت لغت میں راستہ کو کہتے ہیں اور مسلمانوں کے عرف میں شریعت سے دین اسلام مراد ہے اور کبھی
دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہتے ہیں شارح نے جو فان مبني علم الشرائع کہا ہے اس سے بھی
یہی معنی مراد ہے۔

والاحکام :- احکام علم کی جمع ہے علماء شرع کی عرف میں حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ ہے
المتعلق بافعال المعکلفین بالاقصص والتخیر ہے اس تعریف کی تفسیر میں مختلف
اصطلاحات ہیں ایک اصطلاح اصول فقہ کا ہے اصول فقہ کا اصطلاح یہ ہے کہ حکم وہ خطاب ہے تحریر
ہے فلاب ہے کبر اھۃ ہے ایسا حکم ہے یعنی فعل کو واجب کرنا حرام کرنا مندوب کرنا مکروہ کرنا
دوسرا اصطلاح فروع فقہ کا ہے کہ حکم کسی فعل کا واجب ہونا یا حرام ہونا یا مندوب ہونا یا مکروہ ہونا یہ
خطاب کی تفسیر یا مخطوب ہے کے ساتھ کرتے ہیں علم الشرائع والاحکام سے مراد بعض کے نزدیک اصول
فقہ اور فروع فقہ ہے کیونکہ اصول فقہ اور فروع فقہ اس نام کے ساتھ زیادہ مشہور ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ
علم الشرائع سے اصول فقہ مراد ہے اور احکام سے فروع فقہ مراد ہے بعض کہتے ہیں کہ علم الشرائع سے وہ
تمام علوم مراد ہیں جو منسوب ہیں شرع کی طرف جیسے تفسیر، حدیث اور علم احکام سے اصول فقہ مراد ہے
اور فروع فقہ مراد ہے۔

فائدہ :- علم کلام ان علوم کے لئے اس وجہ سے معنی ہے کہ علم کلام کے ذریعہ ذات باری تعالیٰ
اور صفات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے دلائل کے ذریعہ اور جس کو ذات باری تعالیٰ اور
صفات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل نہ ہو وہ ذوق انبیاء علیہم السلام کو چھان سکتے ہیں نہ قرآن کو

بیچان سکتا ہے نہ حدیث کو اور نہ اصول فقہ کو نہ فروع فقہ کو

قولہ و اساس قواعد عقائد الاسلام :- قواعد جمع ہے قاعدہ کی قاعدہ لغت میں اساس اور بنیاد کو کہتے ہیں اسی طرح اس لکڑی کو بھی کہتے ہیں جس پر کجاہ کی لکڑیاں رکھی جاتی ہیں عمار کی اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزئیہ نکالے جاتے ہیں عقائد اسلام کے لئے اساس و بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ ہے کتاب اللہ اور سنت اس وجہ سے بنیاد ہے کہ عقائد عام ہے چاہے عقل کافی ہو ان کے اثبات میں شریعت پر انکا اثبات موقوف نہ ہو جیسے وجود واجب کا مسئلہ اور عجم و اجہاد قدرت واجب کلام اور ارادہ واجب یہ ایسے مسائل ہیں کہ ان کے اثبات میں عقل کافی ہے شریعت پر موقوف نہیں ہے اور یہ عقل کافی نہ ہو ان کے اثبات میں بلکہ انکا اثبات شریعت پر موقوف ہوں جیسے حشر اجماد اور احوال جنس انکا ثبوت موقوف ہیں شریعت پر عقائد کے یہ تمام اقسام واجب ہیں کہ مستند ہو کتاب اللہ اور سنت سے تاکہ ان پر اعتماد حاصل ہو جائے اگر کتاب اور سنت سے مستفاد نہ ہوں پھر تو اپنے ہو جاتے ہیں جیسے حکمۃ اللہ علیہ کے مسائل جن پر کوئی اعتماد نہیں اس وجہ سے کتاب و سنت عقائد اسلام کیلئے اساس و بنیاد بن گئے۔ (حاشیہ)

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مطلقاً یہ دعویٰ کرنا کہ کتاب و سنت اساس ہے عقائد کیلئے یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیونکہ عقائد دو قسم پر ہیں جیسے کہ اس کی تفصیل ضروری ہے بعض وہ ہیں جو ثابت بالشرع ہیں لیکن ان کا عقل انکار کرتے ہیں جیسے وزن اعمال کہ عقل وزن اعمال کا انکار کرتا ہے کیونکہ اعمال اعراض ہیں اور اعراض کے بارے میں قاعدہ ہے ان اوجہ فتناء موجود ہوتے ہی معدوم ہو جاتے ہیں لیکن شریعت سے ثابت ہے جیسا کہ ارشاد پروردگار تعالیٰ ہے والوزن یومئذ الحق

اسی طرح فقہنہ لقلست موزینہ الخ " اسی طرح روایت باری تعالیٰ ثابت ہاں الشرع ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : وجودہ یومئذ لا یخسرہ شیء رہا لا یخسرہ " لیکن عقل اس کا انکار کرتا ہے عقل اس وجہ سے انکار کرتا ہے کہ روایت میں یہ قانون ہے کہ میری پہلی روایت رائے کے ایسے مقام میں ہو کہ نہ تو انتہائی بعید ہو نہ انتہائی قریب ہو اللہ تعالیٰ تو عالم سے منزہ ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : یحبب اقرب الیہ من حبب الوریث

اور دوسری قسم دومعتہ کہ ہیں جن میں صرف عقل کافی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا مہر ہو : تو قسم اول کیسے تو قریب و سنت اس میں لیکن قسم ثانی کیسے کتاب اور سنت اس میں کیسے بن سکتے ہیں۔

جواب :- یہ دیکھا جائے کہ کتاب و سنت کے علاوہ جمع عقائد کیلئے اس میں بنا با عقل درست ہے قسم اول کیلئے اس میں بنا اس کے تو معترض بھی قائل ہے لیکن دیکھا کہ قسم ثانی تو ان کیلئے بھی کتاب و سنت اس میں ہیں کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ عقل نے کسی چیز پر قیام لگایا ہو تو ہم کے واسطے تو وہ ہم کے ساتھ خلط ہو گیا اس وجہ سے اس پر کوئی اعتقاد نہیں۔

والعقائد : جمع ہے عقیدہ دکن عقیدہ دکن تسلیم و کتبہ ہیں جس کی تصدیق کی جائے یا نہ اس بات کی سچائی کا یقین کرنے اس وجہ مان ہو جائے ، و عقیدہ ہے مکرر مکرر کو سوائے عقائد کے تو ائمہ کیسے اس میں کہ کیا کہ ہم کہ مان تو ائمہ و تابع ہیں اور ان پر ہوا ہیں قائم کرتا ہے۔

المنجی عن غیابہ الشکوک و ظلمات الاوہام :

المنجی باب افعال سے اسم قائل کا صیغہ ہے نقص کے معنی میں ہے غرضی دینے والا یا شہد ہے باب التفعیل سے

غیابہ : غیاب کی جمع ہے غیاب کا معنی ظلمت اور سبکی کے ہیں۔ غرض غیاب بہت

زیر دوسرا وٹھوڑے کو کہتے ہیں۔

والشکوک :- شک کی وجہ سے شک کا معنی تصدیق میں تردد کا ہونا طریق میں کسی کو

ترجیح دینے پر

اوہام :- وہم کی جہ ہے وہم اس دماغی قوت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ ان مولیٰ غیر محسوس کا

دراک کیا جاتا ہے جو مولیٰ غیر محسوس کسوسات میں موجود ہوتے ہیں جیسے زید کی شجاعت

فائدہ :- شک نہ کہ نسبت وہم کے فرد کے اعتبار سے مطلق ہے اور وقوع کے اعتبار سے کمال

سے تو شک کے ساتھ غیب حب نے نکالوا اختیار۔ یہ عیاض اور شکوک دونوں جمع کثرت کے سینہ میں

خلاف اہم کے اس ہوتے وہم کے ساتھ جمع قلت کا سینہ استعمال کیا کہ ایک نوع شک ہوتا ہے ساتھ مع

وقت کے ابتداء میں سے ہے۔

المحام :- یہ حد کے ضمن کے ساتھ ایسے ٹکس آکتے ہیں جو عظیم اہمیت ہو یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حرم

اس ٹکس کو کہا جاتا ہے جس کی طرف لوگ تھرتے ہوں یعنی حوائج کہیں بعض نے حرم کا معنی رکھیں

ارشاد کے ساتھ بیان کیا۔

نجم العلتہ والدین :- نجم کا معنی ہے۔ سرور ملت اور دین ایک ہی چیز ہے یعنی

شریعت فرق صرف حیثیت کے اعتبار سے ہے۔ ملت اس حیثیت سے ہے کہ اس پر لوگ عمل ہو جاتے

ہیں اس حیثیت سے کہ کہ بول میں لکھی جاتی ہے اعلیت کتاب اس وقت ہوتے ہیں جب ان کو

عمل کیا جائے اور لکھی جائے اور شریعت کو اس حیثیت سے دین کہتے ہیں کہ اس کی احکامات نجاتی سے

ذات نہ غائی ہے اطاعہ

عمر بن محمد بن عیسیٰ :- بالقرآن انما شریعت ہے ۴۶۱ م ۵۶۱ ہ

۵۴۷ھ میں سمرقند میں وفات پانچویں اجنبائی زائد اور متقی آدمی تھے علم فقہ اور حدیث میں اس کی بہت سی تصنیفات ہیں صاحب حدایہ کے مشارح میں سے ہیں۔

اعلیٰ اللہ درجہ :- یہ اعلاء سے مشتق ہے اعلاء کا معنی بلندی کے ہے اہل جنت کیلئے عقلمند درجات ہیں بعض اوپر ہیں نسبت بعض کے مراتب کے اعتبار سے حدیث میں ہے

”فی الجنة هاتئة درجاتها بین کل درجتین كما بین السماء والارض رواہ کرمانی“

فی دار السلام :- دار السلام جنت کے اسماء میں سے ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے ہم دارالسلام عند ربہم جنت کو دارالسلام کے ساتھ سمجھ سکی کرنے میں مختلف وجوہ ہیں۔

نمبر ۱ :- یہ ہے کہ اہل جنت کیونکہ ہر قسم کے الم اور آفت سے سالم ہیں۔

نمبر ۲ :- وجہ یہ ہے کہ حق سبحانہ ان پر سلام ڈالتے ہیں۔ حدیث میں ہے فعن جابر بن

عبد اللہ قال رسول اللہ ﷺ بینا اهل الجنة فی نعیمہم ان مسطح لهم نور فرفعوا دوسہم فان الرب عز وجل قد اشرف علیہم من فوقہم فقال سلام علیکم یا اهل الجنة رواہ محمی العتہ

نمبر ۳ :- تیسری وجہ یہ ہے کہ ملائکہ ان پر سلام ڈالتے ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے و السلام علیہم بالخلوت علیہم من کل باب سلام علیکم

نمبر ۴ :- وجہ یہ ہے کہ اہل جنت میں سے بعض بعض پر سلام ڈالتے ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے تجتہم فیہا سلام

نمبر ۵ :- وجہ یہ ہے کہ سلام اللہ تبارک و تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے شریف اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کی گئی ہے۔

فائدہ :- جب سلام اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے تو پھر وہ تخصیص یا اکل خابر ہے یعنی وار کی نسبت اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے سلام کی طرف کی گئی ہے نہ کہ کسی اور اسم کی طرف کیونکہ سلام کا معنی ہے معطی سلامتہ و رستہ دار السلام ہے تو دونوں میں سے ہر ایک میں سے سلامتی کا معنی موجود ہے۔ (حاشیہ ملاحظہ الکلیم یا الکونی)

غمر :- غمرہ کی جمع ہے غمرۃ گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی نمرہ و برکت ہونے کی علامت شامی جاتی ہے۔

دور و غرائد :- دور و ال کے ضم کے ساتھ جمع ہے ورتہ کی اکائی ہے موتی۔ غرائد جمع ہے فریدۃ کی اس موتی کو کہتے ہیں جو بڑی بھی ہو اور زیادہ آبدار بھی ہو اسی وجہ سے نسبت دیگر کے میں قیمت ہوتی ہے۔

فی ضمن فصول :- یہ ترکیب کے اعتبار سے حاس واقع ہو رہا ہے۔ غر اور دور سے ضمن شکی کے باطن کو کہتے ہیں فصول فاء کے ضم کے ساتھ جمع ہے فصل کی فصل اس کا مہنام کہتے ہیں جو مائیں اور مایہ سے متعین نہ ہو۔ اکثر ا کا علاق اس کا مہم پر ہوتا ہے۔ جو فصل ہوتی اور باطل کے درمیان دونوں معنی اس مقام میں جائز ہیں۔

و اثناء فصول :- اثر جمع ہے شامی کے معنی میں نوبت اور درمیان کے ہے فصول نون اور صاد کے ضم کے ساتھ جمع ہے فصول میں اختصار کو کہتے ہیں شریعت کے عرف میں خاص کام شمار کو کہتے ہیں کبھی کبھی ہر وہ کلام جو واضع الدلائل ہو جس کو کبھی نہیں کہا جاتا ہے۔

ہی للیقین جواہر و فصول :- یہ جملہ فصول کے لئے عنایت واقع ہو رہا ہے۔

ہے یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال کو قبول نہ کریں جو اعر نہیں پتھر کو کہتے ہیں جیسے یا قوت زمرہ لٹو
نصوص فام کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے فص کی فام کے فتح کے ساتھ گیزہ کو کہتے ہیں۔

من التنقیح والتہذیب :- تنقیح لغت میں کہتے ہیں اخراج المعنی من الجوف
العظم مذکی سے گور انکا لہ اسی طرح تنقیح الشجرۃ من اعضائها المعالیہ عن الفائدہ
درخت کے بے فائدہ شاخوں کو کاٹنا یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے مجر کرنا
تہذیب :- اس کا معنی سنوارنا اصلاح کرنا مناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

من حسن تنظیم و الترتیب :- تنظیم لغت میں کہتے ہیں موتیوں کو دھاگے
میں پرونا اصطلاح میں الفاظ فصیحہ کی ترکیب کو کہتے ہیں۔

ترتیب وضع اشیاء مخصوص بحیث یقع کل واحد منها فی المقام الائق بہ اشیاء مخصوصہ کا اس
طور پر رکھنا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے مناسب مقام میں واقع ہو جائے۔

فما ولت ان اشر حہ شرخاً یفصل مجملاتہ و یبین معضلاتہ
الغالب علی قولہ اعلم :-

ترجمہ :- تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کی مبہم اور محمل باتوں کو کھول دیں
اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دیں اور اس کی لمبی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر
دیں کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منجھ کرنے کے دوران اور مقصد پر متوجہ کرنے
کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انھیں بیان کرنے کے بعد
اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انھیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقصود مسائل کی
تفسیر کے ساتھ ایک تمہید کے بعد اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کے ساتھ تجرید مشو

زوائد جہت کو خالی کرنے کے ساتھ نقشہ کا پہلا مرتبہ ہوئے کلام کو طول دینے اور اکثریت میں مبتلا کرنے سے اور کن روکشی اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کی دونوں جانب انتہا سے دور بے جا اختصار سے اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

۔ عل عبارت ۔

قوله فحاولت ۔ یہ اردت کے معنی میں ہے جزاء ہے شرط محذوف کے لئے یعنی
ازا كانت كذلك فحاولت

قوله وبین معضلاتہ ۔ معضلات ضار کے کسرہ کے ساتھ اس کا معنی ہے
مشقات شریعۃ اعضال العرض الطیب اس وقت بولنے میں جبکہ مرض طیب کو طمان کرانے سے
عاجز کر دیا اعتصام الامر اس وقت ہوتے ہیں۔ جب کہ کسی پر معاملہ سخت پڑ جائے۔

قوله وينشر مطوياتہ ۔ نشر یہ بک شہ اور نشر سے ہے اس کا معنی ہے طر کرنا
مطويات یعنی ہے مطبوعہ کی اس کا معنی ہے۔ لپٹا ہوا پینٹر مطويات کا معنی پتھر ملفوفاتہ

قوله غيب تقرير ۔ غیب نہیں کے سرو کے ساتھ حرف ہے عقیب کے معنی میں ہیں تو
ترجمہ یوں ہوگا کہ مصنف اور علماء کے کام کی تقریر کے بعد چونکہ شرح بھی کبھی علماء کی تقریر کو ذکر
کرتے ہیں پھر جو شرح کے بار جو حق ہے اس کی تحقیق کرتے ہیں۔

قوله مع نجرین ۔ ترجمہ یہ مر دزدان کو حذف کرنا ہے شارح نے کتب اسویہ کے اسم کو
ذکر کئے ہیں براۓہ اسماء کے لئے جیسے تنزیہ تو فیہ مقاصد تحریر

قوله عن الاطالنتہ والاملال ۔ ترکیب کے لحاظ سے یہ دونوں بدرجہ طریفین سے یا

بیان ہے طرفین کے لئے احاطت کا معنی ہے دراز کرنا ادا مل کا معنی ہے پریشان کرنا

وہو جسی ونعم الوکیل یہ دو جملے ہیں ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے واو کے

ذریعہ علماء علم بیان والوں نے اس عطف پر اشکال وارد کیا ہے

اشکال :- یہ وارد ہوتا ہے کہ جملہ ثانیہ یعنی ونعم الوکیل یہ انشاء یہ ہے کیونکہ الحال مدح کو انشاء

مدح کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور پہلا جملہ یعنی وہو جسی یہ خبر اخبار یہ ہے تو ان دونوں

جملہ میں سے ایک کا دوسرے جملے پر عطف جائز نہیں ہے واو کے ذریعہ کیونکہ دونوں جملہ میں

کمال انقطاع موجود ہے اسی طرح فقط جسی پر بھی عطف جائز نہیں ہے کیونکہ فقط جسی پر جب عطف

ہوگا یا تو بغیر تاویل کے ہوگا یا حسبی کے تاویل میں کر کے عطف ہوگا اگر بغیر تاویل کے ہے تو اس

وجہ سے ناجائز ہے پھر تو عطف جملہ علی المفرد کی خرابی لازم آئے گی اور اگر تاویل سے ساتھ ہو یعنی جسی

کو محسنی کے تاویل میں کر کے عطف ہوگا یہ بھی جائز نہیں ہے اگرچہ اس لحاظ سے مزمت موجود ہے

کہ دونوں جملہ میں ہیں لیکن پہلا جملہ خبریہ ہے ثانیہ انشائیہ ہے تو وہی خرابی لازم آئے گی جو خرابی

پہلے سے لازم آئی تھی۔

جواب ۱ :- یہ دیا گیا ہے کہ جملہ اولیٰ اگرچہ صورتاً تو خبریہ ہے لیکن یہ محل دعا میں واقع ہے اس سے

مقصود انشاء کفایت ہے اخبار مقصود نہیں ہے تو انشاء کے لحاظ سے دونوں جملہ میں مناسبت پائی گئی ہے

جواب ۲ :- یہ جواب غلام خیال نے دیا ہے کہ یہ عطف القصہ علی القصہ کے قبل سے

ہیں بغیر لحاظ کرتے ہوئے اخباریت اور انشائیت کے۔

لیکن اس جواب غلام عبدالغنیہ ساکلوٹی نے اعتراض وارد کیا ہے کہ عطف القصہ

علی القصہ کیلئے شرط یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ہر ایک جملہ متحد ہو یہاں پر تو یہ شرط موجود نہیں ہے پھر علامہ سیالکوٹی خود اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ شارح نے عطف القصہ علی القصہ سے یہ مراد لیا ہو کہ جملتین میں سے ہر ایک کے حاصل مضمون کو معطف کرنا دوسرے جملہ کے حاصل مضمون پر بغیر تفررتے ہوئے لفظ کی طرف۔

جواب ۳ :- یہ دیا گیا ہے کہ معطوف میں مبتدا کو مقدار مانیں گے یعنی وہو نعم الوکیل پر مھیں گے اس پر قرینہ معطوف علیہ میں مبتدا کا موجود ہونا ہے پھر جملہ ثانیہ بھی اخباریہ بنا۔ جملتین میں مناسبت موجود ہوگی۔

جواب ۴ :- یہ دیا گیا ہے کہ عطف الانشاء علی الاخبار جائز ہے اگر اس کیلئے محل من الاعراب ہے جسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل یہاں پر نعم الوکیل معطوف ہے حسبنا اللہ پر اور اس کیلئے محل من الاعراب ہے کیونکہ یہ مقولہ ہے قالوا کیلئے۔

جواب نمبر ۵ :- علامہ غم بیان کی ایک جماعت نے عطف بین الانشاء والاخبار کو جائز قرار دیا ہے اسی وجہ سے زید بضمرب بالقیل والبشر اعزوا بالعفو کی ترکیب کو مستحسن جانا گیا ہے اگرچہ اس ترکیب میں بھی عطف انشاء کا اخبار پر ہے۔

جواب نمبر ۶ :- یہ دیا گیا ہے ان بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ فعل مدح انشاء ہے اگرچہ شہرت تو انشاء کے اندر ہو چکی ہے کیونکہ اس میں صدق اور کذب کو احتمال موجود ہے چنانچہ اگر کسی برے اخلاق والے کے بارے میں یوں کہا جائے نعم المرء بل تو یہ قطعاً کذب ہوگا۔

جواب نمبر ۷ :- یہ دیکھنا ہے کہ فیض مدح کن عبد اللہ ہے کن عبد اللہ ہے تو اس حیثیت سے کہ کن عبد اللہ
ہے عطف بھی جائز ہے اور یہ عطف قرآن مجید میں بھی واقع ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے فصحبہ
جہنم و یسوا المغان -

اعلم ان الاحکام الشرعیہ منها ما یتعلق بکیفیہ العمل وتسمی
فرعیہ و عملیہ و منها ما یتعلق بالاعتقاد وتسمی اصلیہ و
اعتقادیہ النخ الی قوله وقد کانت

ترجمہ :- جانا چاہیے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں
فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا
جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے اعلم اعلم الشرع و الاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ
صرف شریعت کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی کی
طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم التوہید والصفات کہا جاتا
ہے کیونکہ اس فن کا سب سے مشہور مسئلہ ہے اور اس فن کے مقصود مسائل میں سے سب سے زیادہ شرف
کا حامل مسئلہ ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله ان الاحکام الشرعیہ :- احکام جمع ہے حکم کی، حکم کے تین معانی ہیں۔

نمبر ۱ :- نسبتہ امر الی آخر ایجاباً او سلباً

نمبر ۲ :- ادراک وقوع النسبۃ اولاً و وقوعها

نمبر ۳ - خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بامعال المتکلفین بالانقضاء اور
تخیر چھے وجوب، اباحۃ، تدب، تحریم، کراہتہ وغیرہ لیکن ان معنی میں جو تیسرا
معنی ہے وہ مصطلح اصولیین ہے یعنی خطاب اللہ تعالیٰ اس یہ معنی یہاں پر مراد نہیں ہو سکتا
کیونکہ حکم و پسے سے تقسیم کیا ہے مطلق اور عقائد کی طرف معنی ثابت میں افعال و اثر ہیں اور افعال سے
متبرک و افعال جوارح مراد ہوتے ہیں جبکہ مقابل ہیں اعتقاد کے تو یہ مسائل عملیہ کو تو شامل ہیں لیکن
مسائل اعتقاد کو تو شامل نہیں ہیں اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ افعال سے مراد عام ہے افعال جوارح ہو یا افعال قلب بھر تو یہ تیسرا
معنی بھی مسائل عملیہ اور اعتقاد پر دونوں کو شامل ہو گیا۔

جواب :- اس اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے یہ دیا ہے اگر حکم کا تیسرا معنی حاشیہ مراد لیا جائے تو
لازم آئے گا کہ ہم حکم کے مسائل ٹھہر ہو، عملاً و وجوب وغیرہ میں وہ اعتقاد ظہر حکم میں نہیں ہے ایسے مسائل
ہیں جن کا نہ تو وجوب کے ساتھ تعلق ہے نہ فرضیت کے ساتھ تعلق ہے کی طرح دوسری خرابی یہ لازم
آئیگی کہ الشرعینہ کے لفظ کی استدراک لازم آجیگا کیونکہ معنی ثالث میں ذہب اللہ ذکر ہے اور
خطاب اللہ تو شرعی ہوتا ہے پھر ثابت شرعیہ کو ذکر کرنے کا کی معنی ہے۔

قولہ منها ما یتعلق بکیفیۃ العمل :- جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ
احکام وہ قسم پر ہیں بعض وہ ہیں جو عین سے تعلق رکھتے ہیں یعنی ان سے تنصود بندوں سے کسی عین کا
مطالبہ کرنا جیسے شریعت کا یہ حکم ہے کہ نماز فرض ہے روزہ فرض ہے زکوٰۃ فرض ہے احکامات سے
تنصود بندوں سے نماز، روزہ، زکوٰۃ کی دانگی ہے ایسے احکام کو احکام عملیہ کہتے ہیں کیونکہ ان کا تعلق
عمل سے ہے اور ان کو احکام مفرد بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ اصول اعتقاد پر کے علم پر مقرر ہوتے ہیں اور

ان احکام کے بیان سے جو علم متعلق ہوتا ہے اس کو علم الشرع والا حکام کہتے ہیں علم الشرع اس وجہ سے کہتے کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں اور ان کو علم احکام بھی کہتے ہیں کیونکہ لفظ احکام بوسلے جانے کے وقت ذہن انہی باتوں کی طرف منتقل ہوتا ہے جو عمل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد رکھنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا یہ حکم ہے کہ اللہ حی ہے، سچ ہے، عظیم ہے، علیم ہے ان سے مطلوب عمل نہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف ماننا اور اعتقاد کر لینا ہے ایسے احکام کو احکام اعتقاد یہ کہتے ہیں کیونکہ اس کا تعلق اعتقاد سے ہے اور ان کو احکام اعلیٰ بھی کہتے ہیں کیونکہ احکام اعلیٰ ان ہی پر متفرع ہوتے ہیں اور جس فن سے ان احکام اعلیٰ کا علم ہوتا ہے اس کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔

وقد کملت الاول من الصحابه والتابعین رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین لصفاء عقائدہم ببرکتہ صحبہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ الی قولہ لا عنوان مباحثہ :-

ترجمہ :- اور حقد میں یعنی صحابہ اور تابعین نبی اقدس ﷺ کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانے سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل اہم حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں کو مدون کرنے اور باب وار فصل وار مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو جزیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستثنیٰ اور بے نیاز تھے اور یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا اور بدعات اور خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتاویٰ اور

اہم مسائل میں علماء کی طرف اذکار جو بڑھ گیا تو علماء مرام نظر و استدلال، اجتہاد و استنباط اور قواعد اور اصول تیار کرنے اور ابواب و فصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جوابات سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو متعین کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے میں لگے گئے اور انہوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت عطا کرے فقہ نام رکھا ہے اور جواد کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے جو مفید احکام ہیں اس کا اصول فقہ نام رکھا اور جو تفصیلی دلائل سے عقہہ کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

:- حل عبارت :-

قوله وقد كانت الاوائل :- اس عبارت سے شارح علامہ تفتازانی ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ تدوین علم کلام یہ بدعت ہے، یہ مدعی ہے معترض کی دلیل کو قیاس التقرانی کے منہ پر ڈکر کی جاتی ہے قیاس یوں ہے گی تدوین علم کلام بدعتہ لانہ لم یکن فی خیر القرون و کل ما ہکذا اشاءہ فهو بدعتہ فتدوین هذا العلم بدعتہ یا اعتراض فی تقریر یوں کی جانے کہ آپ تو علم کلام کی شرافت بیان کرتے ہو حالانکہ اس علم کیسے کوئی شرافت اور عاقبتہ حمیدہ نہیں ہے کیونکہ یہ علم نبی کریم ﷺ کے زمانے میں تھا نہ تابعین کے زمانے میں پھر اس علم کیسے شرافت کہاں سے ثابت ہوگی شارح علامہ تفتازانی اس اعتراض کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

جواب :- حاصل یہ ہے کہ صحابہ مرام کے عقائد نبی کریم ﷺ کی محبت کی برکت سے اور

تابعین کے عقائد ذات نبوت سے قریب العهد ہونے کی وجہ سے شکوک و شبہات سے پاک تھے اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کہ جن کا حکم شریعت میں منصوص نہ ہو اور اختلافات بھی کم پیش آنے لگے اور اگر کوئی نیا مسئلہ بھی آیا کسی مسئلے میں کوئی اختلاف ہوا۔ تو ایسے اہل صحابہ سے دریافت کر کے اپنے شکوک و شبہات اور اختلافات کا ازالہ کر سکتے تھے ان وجوہات کی بنا پر انہیں مذکورہ دونوں فتون کی تدوین کی حاجت نہ تھی لیکن بعد میں مسلمانوں کے درمیان اعتقادی فتنے رونما ہوئے اور معتزلہ اور خوارج وغیرہ فرق باطلہ پیدا ہوئے اور علماء حق پر ظلم و زیادتی ظاہر ہونے لگی اور بدعات اور خرابات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اسی طرح عمل سے تعلق رکھنے والے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاویٰ مختلف ہوئے اور اہم مسائل میں لوگوں کا علماء کی طرف رجوع بڑھنے لگا تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نظروں استدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انہوں نے اجتہاد و استنباط کر کے دونوں فتون کے مسائل کو مدلل کیا اور ان پر وارد کئے جانے والے شبہات و اعتراضات کو ذکر کر کے ان کے جوابات دیے۔

قولہ وسموہا بفید معرفتہ الاحکام الخ :- جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام اعمالیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام فقہ رکھا اس عبارت پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- حاصل اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی تعریف مفید کے ساتھ کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ در خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئے گی یا تو اتحاد بین المنفید والمفاویٰ خرابی لازم آئے گی یعنی مفید اور مفاد دونوں ایک بن جاتے ہیں اور یہ معتبا بنین میں سے ایک مباین کو دوسرے مباین کے ساتھ مسمیٰ کرنے کی خرابی لازم آئے گی۔

وجہ الملازمہ - یہ ہے کہ ہائیفید روحان سے خالی نہیں ہے یا تو عین معرفت احکام ہوگا جو کہ فقہ ہے یا تو غیر ہوگا اگر ہائیفید عین معرفت احکام ہے تو انہی حدیث العفیدہ والعفاد لازم آیا اور اگر ہائیفید غیر معرفت احکام ہے تو ایک مبائن کو دوسرے مبائن کے ساتھ مسمیٰ کرنا لازم آیا جب کہ دونوں متعین باطن ہیں۔

جواب ۱:- یہ دیا گیا ہے کہ شش ثانی کو اختیار کرتے ہیں کہ ہائیفید معرفت احکام کا غیر ہے لیکن رد گیا اعتراض تو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہائیفید معرفت احکام کا غیر تو ہے لیکن بالکلہ غیر نہیں بلکہ مناسبت موجود ہے مناسبت یہ ہے کہ ہائیفید عبارت ہے۔ مسائل مدالہ سے اور یہ سبب ہے معرفت احکام کیلئے جوفہ ہے۔ تو یہ تعمیلتہ السبب باسم العصب کے قبیل سے ہے

جواب ۲:- یہ دیا گیا ہے کہ ہائیفید سے مراد احکام کلیہ ہیں اور معرفت احکام سے مراد احکام جزئیہ ہے اور معرفت احکام کلیہ سے معرفت احکام جزئیہ آجاتے ہیں جیسے الصلوة واجبہ یا ایک حکم کلی ہے اس سے معرفت جزئی آسکتا ہے جیسے صلوٰۃ زید وغیرہ واجب ہے

جواب ۳:- یہ دیا گیا ہے کہ شش اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہائیفید معرفت احکام کا عین ہے باقی رد گیا اعتراض تو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مفید اور منہ و کے درمیان مغایرت اعتباری بھی کافی ہے اور مغایرت اعتباری موجود ہے وہ اس طرح کہ جو کتاب میں لکھی ہوئی ہو ذہن میں حاصل نہ ہو تو مفید ہے اور جب ذہن میں حاصل ہو جائے تو مفاد ہے جیسے علم زید صفت کمال کا فائدہ دیتا ہے اور علم زید صفت اس غایت سے کہ کتاب میں مسطور ہے مفید ہے اور علم زید صفت کمال کا فائدہ دیتا ہے کہ ذہن میں حاصل ہو جائے تو مفاد ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ معرفت احکام سے مراد یا تو معارف جمیع احکام ہے یا بعض معین احکام ہے مثلاً نصف وثلث یا بعض بہم یا اکثر یہ تمام احتمالات باطل ہیں اول تو اس وجہ سے باطل ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ صاحب سے دہر کے بارے میں پوچھا گیا تو امام صاحب نے لا اور ی میں جواب دیا نیز حضرت امام مالک صاحب سے 40 مسائل کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے صرف 4 کا جواب دے کر 36 کے بارے میں لا اور ی کہا دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ احکام کی کمیت تو مجہول ہے ان کے لئے نصف اور ثلث کو معلوم نہیں کی جاسکتی تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ جس شخص کو ایک یا دو مسئلے دلیل کے ساتھ معلوم ہوں اس کو فقیر کہنا جائے حالانکہ ایسے شخص کو فقیر کہنا خلاف اجماع ہے اور چوتھا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اکثر تودہ ہوتا ہے جو نصف سے زیادہ ہو تو جب نصف معلوم نہ ہو بلکہ مجہول ہے تو اکثر بھی مجہول ہوگا۔

جواب :- سید دیا گیا ہے کہ احکام سے مراد جمیع احکام ہیں اور عظمیٰ الاحکام کا معنی ہے کہ ملکہ استخراج اس کو حاصل ہوگا (نبراس)

فائدہ :- علم فقہ مختلف فنون کی طرف منقسم ہے۔ نمبر ۱۔ ان میں سے فن عبادت ہے اس فن میں طہارت ہے نماز ہے زکوٰۃ صوم اور حج ہے اعتکاف اور زکوٰۃ ہے۔ دوسرا ان میں سے حفظ نسل ہے اس میں سے نکاح ہے اور طلاق ہے تیسرا فن حفظ مال ہے اس میں سے بیع ہے اجارہ ہے ہبہ ہے امانت ہے شریعت ہے حراعت ہے چوتھا فن عدل ہے اس میں سے قضاء ہے شہادت ہے پانچواں فن سیاست ہے اس میں سے جہاد ہے حدود ہے جنایات ہے چھٹا فن ہر واداحت ہے اس میں سے ذبايح صید ہے اور لباس ہے ساقاں فن فرائض ہے (حاشیہ مولوی متانی)

فائدہ :- اجماع اول کے احوال میں سے چند احوال یہ ہیں نمبر ۱۔ قرآن کے احوال میں سے یہ ہے کہ قرأت شاذہ جو رجال ثقات سے مروی ہو اس پر عمل کیا جائے گا اس لئے کہ اس کا درجہ حدیث صحیح سے کم نہیں نمبر 2 حدیث کے احوال میں سے یہ ہے کہ حدیث کے راوی نے اگر اپنی روایت کو وہ حدیث کے خلاف عمل کیا تو

یہ دلیل ہے اس بات پر کہ یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے نمبر 3 قرآن و حدیث دونوں کے احوال یکساں سے یہ ہے کہ
امر واجب کہنے ہے اگر کوئی قرینہ موجود ہو بعد موبوب پر نمبر 4 احوال اجماع سے یہ ہے کہ اجماع حجت ہے اس پر
عمل کرنے واجب ہے بوجہ ان آیات اور احادیث کے جو اجماع کے بارے میں وارد ہو چکی ہے نمبر 5 احوال قیاس
میں سے یہ ہے کہ قیاس حجت ہے اس لئے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے قرآن و احادیث اولیٰ لا یبصر نمبر 6 احوال
قیاس میں سے یہ ہے کہ قیاس فنی اگر قوی ہو تو اس کو قیاس علیٰ طریقہ حاصل ہوگی پھر محمد ان مجتہدین سے اول
تفصیلیہ کا استخراج کرتے ہیں احکام عملیہ پر (نبراس)

قاعدہ۔ اجماع حجت قطعی ہے یا فنی اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع حجت قطعی ہے احناف میں
سے محسوس الائمہ کا یہی مذہب ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع حجت فنی ہے ان میں سے امام رازی بھی ہے بعض کہتے
ہیں کہ اجماع کیلئے مراتب ہے حاجہ کرامی اجماع بخیر کتاب اور خیر متواتر کے ہے اور بعد میں آئے والوں کی
اجماع بخیر مشہور کے ہے۔

لَا تَعْنَوَانِ مَبَاحِثَهُ كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِی كَذَا وَكَذَا النِّیْغُ
الْمُنِیْ قَوْلُهُ وَمُعْظَمُ خِلَافِیَا تَه:-

ترجمہ :- اس علم کا نام کلام رکھا اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول الکلام فنی
کذا وکذا ہوا کرتا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے زیادہ مشہور تھا
اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن
کے حقوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے
اور مخالفین کو سزا دینا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جس طرح منطق فلاسفہ
کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ دیکھے اور سمجھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے
اور بعد کے علوم کے لئے اس کا اطلاق کیا گیا ہے اور دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کے لئے اس کا نام بھی دیا گیا ہے۔

ساتھ خاص کر: یا گیا اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانچنے سے کام کو اپنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نازاں اور اختلاف والا ہے اس بنا پر یہ علم خائفین کے ساتھ کام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا ہو گا کہ اس کی کلام ہے اسکے علاوہ علوم کا کام نہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کیا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں وہ میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے لہذا اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلم سے مشتق ہے اور کلم کا معنی زخمی کرنا ہے اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے

قولہ لان عنوان مباحثہ: اس عبارت سے شارح علم کلام کے آٹھ دیوہ تسمیہ ذکر کرتے ہیں

نمبر ۱:- اس فن کے مباحث کا عنوان الکلام فی کذا و کذا ہے مثلاً قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان الکلام فی مسئلہ خلق القرآن ہوا کرتا تھا

نمبر ۲:- اس فن کے مسائل میں کلام الہی کے حادث ہونے یا قدیم ہونے کا مسئلہ ایک زمانے میں دیگر مسائل کے مقابلے میں زیادہ مشہور کا حامل رہا تو تسمیہ شعی یا اسم اشہر اجزائہ کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

نمبر ۳:- جس طرح منطق کو منطق کے ساتھ اس وجہ سے سنی کیا جاتا ہے منطق علوم فلسفہ میں قوت

نقل کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا کیونکہ یہ علم علوم شرعیہ میں قوت تکلم کا فائدہ دیتا ہے۔

نمبر ۴ :- یہ علم ایک ایسا علم ہے کہ جس سے ذات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری تعالیٰ کی معرفت اول الواجبات ہے کیونکہ ایمان باللہ و الرسول اول الواجبات ہے۔ تو یہ علم بھی کلام کے ذریعے سیکھے سیکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات ہو گا لہذا اس علم کو اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا اور دیگر علوم سے ممتاز کرنے کیلئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کیا گیا دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا۔

نمبر ۵ :- یہ علم فریقین کے درمیان کلام اور بحث اور مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے بخلاف دیگر علوم کے کہ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہوتے ہیں تو گویا کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں پیشگی پیدا ہونے کا سبب ہے۔ اس لئے تفسیر اشعری باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا

نمبر ۶ :- اس علم میں بنسبت دیگر علوم کے خلاف د نزاع زیادہ ہے کیونکہ اس علم میں مخالفت کرنے والے اہل قبلہ میں سے بہتر ۲ فرقتے ہیں لہذا رفع خلاف اور مخالفین کی تردید کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث و مباحثہ کی شدید حاجت ہے۔ تو یہ علم محتاج ہوا اور کلام محتاج الیہ جب ایسا ہوا۔ تو سمیتہ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا گیا۔

نمبر ۷ :- جس طرح دو کلامین میں سے ایک کلام زیادہ قوی ہو یعنی بر دلیل ہو تو اس کے متعلق مصر کے ساتھ کہتے ہیں کہ کلام تو بس یہی ہے اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا

بس یہی کلام ہے دیگر علوم اس کے مقابلے میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔

نمبر ۸ :- اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور مستقنی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے بیشتر کی تائید قطعی دلائل سے بھی ہوتی ہے اس بناء پر دل میں زیادہ اثر انداز ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ وہ سینے کو زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں لہذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا جو کہ مشفق ہے کلام سے جس کا معنی زخمی کرنے کا ہے۔

نوٹ :-

آج بروز سوموار ۱۲ جمادی الاول بمطابق ۲ جون ۲۰۰۵ء جس وقت ہندو یہ اوراق لکھے رہا تھے تو ایک آفس سٹاک خبر پہنچی کہ جامعہ عمر العلوم کے لائق طالب علم عبدالرحمن شہید چھٹیاں گزارنے کے بعد واپس آ رہے تھے کہ راستے میں کرٹ ٹکرنے سے خالق حقیقی سے جا ملے جو شرح عقائد کے سبق میں بھی شریک تھے۔
اللہ والہ و اہلہ و اجمعون۔

ہذا اھو کلام القدماء :- یعنی جو علم معرفت عقائد کا فائدہ دیتا ہے بغیر خطا فلسفیات کے وہ سلف کا کلام ہے۔

ہذا :- ہذا کے مشار الیہ میں تین احتمال ہے (۱) بشرط شئی یعنی معرفت عقائد مدع خطا فلسفیات (۲) لا بشرط شئی یعنی معرفت عقائد مطلقاً عام ہے کہ خطا فلسفہ ہو یا نہ ہو (۳) بشرط لا شئی یعنی بشرط عدم خطا فلسفیان تینوں احتمالات میں سے دو احتمال فاسد ہے ایک احتمال صحیح ہے احتمال اول تو اس وجہ سے فاسد ہے کہ خطا فلسفہ متاخرین کے کلام میں ہے نہ کہ متقدمین کے کلام میں اور دوسرا احتمال اس وجہ سے فاسد

ہے کہ اس میں بھی تو خلافت کا اثبات ہے اور اسکو پہلے ہی سے رد کر دیا گیا ہے لہذا ایک اثبات صحیح ہے
یعنی معرفت عقائد بغیر غلط فلسفہ کے

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ شارع نے وجوہ تسمیہ ورمیان میں ذکر کئے ہیں حالانکہ مناسب یہ تھا کہ کلام
حقہ میں ذکر کرنے کے بعد کلام متاخرین کو ذکر کرتے بعد میں وجوہ تسمیہ کو ذکر کرتے کیونکہ متاخرین کا
جو کلام ہے وہ بھی تو کلام ہے

جواب :- جواب یہ ہے کہ کلام کلام کو کلام کے ساتھ دوسرا کیا ہے یہ تسمیہ چونکہ حقہ میں کی طرف سے
واقع ہو چکی ہے نہ کہ متاخرین کی طرف سے متاخرین نے اس تسمیہ میں حقہ میں کی موافقت کی ہے اس وجہ
سے مناسب یہ تھا جسے کہ شارع نے یہ کہا تھا کہ وجوہ تسمیہ کو کلام حقہ میں کے بعد ذکر کرنے سے یہ
بات معلوم ہو جائے کہ یہ تسمیہ حقہ میں کی طرف سے ہے نہ کہ متاخرین کی طرف سے

:- حل عبارت :-

و معظم خلافتیاتیہ مع الفروق الاسلامیہ :- یہاں شارع نے بتا دیا ہے کہ
حقہ میں کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں میں سے زیادہ معتزلہ کے ساتھ تھا اس لئے کہ معتزلہ پہلا
گروہ ہے جنہوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کی مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو نہ ہر سنت نے بیان
کیا اور جس پر صحیحہ کی جماعت عمل ہے اسی معتزلہ کے کلام کا معنی چونکہ قواعد فلاسفہ تھے اس وجہ سے
معتزلہ کے ساتھ اختلاف زیادہ رہا۔

مثال :- اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ روایت باری تعالیٰ ممکن ہے اس پر انصوص بھی
شاہد ہے کہ اہل جنت باری تعالیٰ کو دیکھیں گے۔

لیکن معتزلہ نے روایت باری تعالیٰ کا انکار کیا ہے اور انہوں نے قواعد فلاسفر پر اعتبار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ روایت کیلئے یہ شرط ہے کہ رائی اور مرئی ان دونوں کے درمیان مسافت ہو نہ انتہائی بعید اور نہ انتہائی قریب اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند اور بالا ہے اہل سنت والجماعت ان کو جواب دیتے ہیں کہ یہ تو ایک ظاہری شرط ہے رائی اور مرئی کے درمیان اور موخر حقیقی روایت میں ذات باری تعالیٰ ہے اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اس شرط کو ختم کر دیں یہ بحث اپنے مقام پر آنے والا ہے۔

وجہ تسمیہ معتزلہ :- ایک آدمی امام حسن بصریؒ کے پاس آیا اور کہنے لگا۔ یا امام الدین ظہر فی زماننا جماعۃ تکفروت صاحب الکبیرہ و جماعۃ یقولون لا یضرب مع الایمان مصیبتہ تو اس وقت واصل بن عطا کفرے ہو گئے اور کہنے لگے مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر ہے مسجد کے کسی ستون کے پاس جا کر بیٹھ گئے اس جملے کو دہراتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ اگر بغیر توبہ کے مر گیا جہنم میں داخل ہوگا اس پر امام حسن بصریؒ نے فرمایا قد اعتزل عذاباً

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ خود امام حسن بصریؒ سے یہ بات بھی منقول ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر تو پھر واصل بن عطا کیوں معتزل ہو گیا۔ اسکے مذہب سے

جواب :- امام بصریؒ نے ایمان اور کفر جبری کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے کہ کفر درجہ پر ہے جبری جو اعتلا یہ کفر کرتا ہو یہ کافر جبری ہے دوسرا جو جزاً تو کفر نہ کرتا ہو دل میں کفر کرتا ہو اس کو منافق کہتے ہیں اور معتزلہ ایمان خفای اور کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتے ہیں۔

اعتراض :- کہ معتزلہ کے کلام کو بھی امام حسن کے کلام پر محمول کیا جائے کہ جیسا امام حسن ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ مانتے ہیں معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں۔

جواب :- معتزلہ سے دلائل اس بات سے انکار کرتے ہیں اس وجہ سے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اہل ملت کے اسماء اہل کبار میں مختلف بقول ہیں خوارج کہتے ہیں کہ اہل کبار کافر ہیں چہرہ کہتے ہیں کہ اہل کبار مومن ہیں امام حسن کہتے ہیں کہ منافق ہیں غلہ امام نے متعلق علیہ پر عمل کیا ہے یعنی اہل کبار کفار منافق ہیں فسق میں تو تمام کا اتفاق ہے مختلف فیہ قول کو چھوڑ دیا۔

اثبات واسطہ :- معتزلہ کہتے ہیں کہ اتیان بالواجبات ترک منہیات یہ جز ہے حقیقت ایمان کا اور کفر عبادت ہے مذہب سے لحد امر تکبیر و نہ تو مومن ہے اسوجہ سے کہ جزوت ہوئی۔ اور نہ کافر ہے اسوجہ سے کہ مرتکب کبر و مصدق ہے اور مقر ہے تو واسطہ ثابت ہو گیا۔ کہ مرتکب کبر و مفسد ہے

توہم :- متوحم یہ توہم کہ مکتا ہے کہ واسطہ مباد واسطہ بین الایمان والکفر نہ ہو بلکہ واسطہ بین الجنۃ والنار مراد ہوا اس وجہ سے کہ فاسق نہ تو مومن ہے معتزلہ کے نزدیک کہ جس کا عمل جنت ہو اور نہ کافر ہے کہ جس کا عمل جہنم ہو لہذا جنت اور جہنم کے درمیان واسطہ ثابت ہو گیا۔

دفع توہم :- یہ توہم غلط ہے اس وجہ سے کہ معتزلہ کے نزدیک یہ قانون ہے کہ فاسق اگر بغیر توبہ کے مرگے تو وہ مخدق النار ہو کا جب اس کے لئے مقر ہے تو پھر واسطہ کہاں سے ثابت ہو جائے

اعتراض :- اہل حق کے نزدیک بھی واسطہ ثابت ہے جسکو اعراف کہتے ہیں تو پھر خصوصاً واصل بن عطا کو سبب اعتراض کیا گیا۔

جواب :- اہل حق کے نزدیک اعراف انجام کے اعتبار سے جنت میں داخل ہو جائیں گے جیسے کہ قرآن کے اس آیت کی تحت مفسرین لکھتے ہیں

وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من

الموحدين قسرو في العمل فيحسبون بين الجنة والنار حتى
يقضى الله بينهم بما شاء

وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد الى قوله فسموا اهل
سنت والجماعت

ترجمہ :- اور انہوں نے خود اپنا نام اصحاب اعدل و توحید رکھا اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار کو ثواب اور
تکبر کا کوغذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہوئے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کائناتی کرنے کی
وجہ سے پھر حق لہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں انہوں نے
ظلم کا دامن تھام لیا اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابو الحسن شعری نے
اپنے استاد ابو یوسف جہلی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہو جن میں سے ایک
اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہو کر مر اور دوسرا گنہگار ہو کر مر اور تیسرا بچپن میں مر گیا تو استاد نے جواب دیا
کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا
جائے گا اور نہ عذاب دیا جائے گا اس پر شعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے اے رب آپ نے مجھے
بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں رہنے نہ دیا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی
اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو رب کیا فرمائے گا اس پر استاد نے جواب دیا کہ رب فرمائے گا
میں تمہارے متعلق جانتا تھا کہ تم بڑے ہو کر میری نافرمانی کرو گے اور جہنم میں داخل ہو جاؤ گے تمہارے
لئے بہتر یہیں تھا کہ بچپن میں مر گئے تو شعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے
مجھے بچپن ہی میں مارا تاکہ میں آپ کی نافرمانی نہ کرنا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو رب کیا جواب دیتا

اس پر ابوبلی جبائی خاموش ہوئے اور اشعری نے ان کا مذہب ترک کر دیا اور اپنے قیصرین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کی اثبات میں لڑ گئے جس کو سنت سے بیان کیا اور جس پر صحابہ کرام کی جماعت غم سے اوری اس لئے اہل سنت و الجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

:- حل عبرت :-

معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب عدل اور توحید کہتے ہیں اصحاب عدل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ مطیع کیلئے ثواب دینا اور عاصی کے لئے عقاب دینا۔ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اصحاب توحید اس وجہ سے کہتے ہیں کہ معتزلہ نے اللہ تعالیٰ سے صفات قدیرہ کی نفی کی ہے کہ اگر صفات قدیرہ کو تسلیم کیا جائے تو تعدد قدماء کی فراہی لازم آئے گی لیکن اس کے برخلاف اہل سنت و الجماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں بلکہ جب اللہ تعالیٰ جس کو عقاب دیتے ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کا عدل ہوتا ہے اور شرک اس وقت لازم آتا ہے جبکہ تعدد ذوات قدیرہ کی ہو نہ کہ صفات قدیرہ کی۔

معتزلہ کا عقیدہ :- معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اصلح للبعد علی اللہ واجب یعنی ایسی بندے کیلئے جس چیز میں نفع اور فائدہ ہو تو اللہ تعالیٰ پر ہر جس چیز کا کرنا واجب ہے۔

مناظرہ :- امام غزالی نے حضرت امام احمد بن حنبل کی وفات کے بعد اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنبل اشعریؒ کو جو پنج شخص امام ابوحنبل اشعریؒ اپنے استاد ابی بنی جبائی معتزلہ سے کہنے لگا کہ ان تین بھائیوں کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جن میں سے ایک بڑے ہو کر عاصی بنا اللہ تعالیٰ کا فرمان بنا پھر اسی فرمانی کے اندر اس کو موت آگئی۔ ابوی جبائی نے جواب دیا کہ اس کو عقاب ہوگا پھر پوچھا کہ دوسرا اللہ تعالیٰ کا فرمانہ دار اور مطیع بن پھر سی حالت میں اس کو موت آئی ابوی جبائی نے جواب دیا کہ

اس کو ثواب ہوگا اور پھر پوچھا کہ تیسرے کو حالت صغر میں موت آگئی ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ اس کو نہ ثواب ہوگا اور نہ ہی عقاب ہوگا امام ابو الحسن اشعریؒ نے فرمایا کہ اگر چھوٹے نے اللہ تعالیٰ سے یہ کہا کہ اے اللہ آپ نے مجھے بڑا کیوں نہیں کیا تاکہ میں آپ کی اطاعت کرنا آپ کا فرمانبردار بن سکوں پھر آپ مجھے جنت میں داخل کرتے ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ اس سے فرمائیں گے کہ مجھے معلوم تھا کہ آپ اُمر بڑے ہوتے تو آپ نافرمان ہوتے عاصی ہوتے پھر آپ جہنم میں جاتے۔ آپ کیلئے یہی مفید تھا کہ حالت صغر میں مر جاتے امام صاحب نے پھر سوال کیا کہ اگر عاصی اور نافرمان نے اللہ تعالیٰ سے یہ کہا کہ اے اللہ تعالیٰ آپ نے ہمیں حالت صغر میں موت کیوں نہیں دی تاکہ میں آپ کی نافرمانی نہیں کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو ابلی جی جبائی خاموش ہو گیا ابوعلی جبائی سے جواب نہیں بن سکا تو امام صاحب نے مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں عقائد معتزلہ سے نائب ہو چکا ہوں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ یہ کہنا کہ مصطفیٰ لا یشاب ولا یعاقب یہ درست نہیں کیونکہ لایشاب اور لایعاقب کو اگر تسلیم کیا جائے تو مستلزم ہے۔ واسطہ بین البحت والناہر کیلئے کہ جنت اور نار کے درمیان واسطہ ہو حالانکہ معتزلہ جنت اور نار کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہے اس طرح یہ مستلزم ہے اس بات کے لئے کہ جنت اور نار دار ثواب اور دار عقاب نہ ہوں حالانکہ تالی دونوں شقوں کے ساتھ باطل ہے پہلی شق تو اس وجہ سے باطل ہے کہ معتزلہ واسطہ کے قائل نہیں اور دوسری شق اس وجہ سے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جنت اور نار دار ثواب اور دار عقاب نہ ہوں حالانکہ دار کی اضافت ثواب کی طرف اور دار کی اضافت عقاب کی طرف اضافت نامیہ ہے اور اضافت لامیہ مفید اختصاص ہے یعنی موضوعین للثواب والعقاب جب تالی دونوں شقوں کے ساتھ باطل ہو گیا تو مقدم بھی باطل ہے

یہ کہنا کہ لا یشاب ولا یعاقب یہ بھی باطل ہو گیا۔

بواب :- اس اعتراض کے دو جواب دیئے جاسکتے ہیں ایک یہ کہ ثواب قصر ہے جنت پر یعنی ثواب بغیر جنت کے نہیں لیکن جنت ثواب پر قصر نہیں کہ ثواب سے تجاوز نہ کریں بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ جنت ہو لیکن ثواب نہ ہو اس طرح عقاب قصر جہنم پر یعنی عقاب بغیر جہنم کے نہیں، لیکن جہنم عقاب پر قصر نہیں کہ عقاب سے تجاوز نہ کریں۔

۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ قصر جائزین سے ہے جنت قصر ہے ثواب میں ثواب قصر ہے جنت میں اس طرح عقاب قصر ہے جہنم میں جہنم قصر ہے عقاب میں لیکن نسبت کرتے ہوئے اہل ثواب اور اہل عقاب کی طرف اس وجہ سے کہ معتزلہ کے نزدیک ثواب اور عقاب اعمال پر مرتب ہوتے ہیں اور اعمال مکلف پر لازم ہے صغیر چونکہ مکلف نہیں ہے اس وجہ سے لا یشاب ولا یعاقب کہنا درست ہے۔

فائدہ :- معتزلہ دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے ۱۔ معتزلہ بصرہ ۲۔ معتزلہ کوفہ

معتزلہ بصرہ پھر دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے ۱۔ جہائون ۲۔ غیر جہائون

معتزلہ جہائون کہتے ہیں کہ اصلح و انفع للعبد فی دینہ فی علم

اللہ واجب ہے اللہ تعالیٰ پر یعنی بندے کیلئے جو چیز اصلح ہے اور نفع ہے تو اللہ تعالیٰ پر اس کا کام کرنا واجب ہے اس کے دین میں اور اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ یہ چیز اس کیلئے نفع ہے۔

اور غیر جہائون کہتے ہیں اصلح و انفع للعبد فی النفس الامر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے

اور معتزلہ کوفہ کہتے ہیں کہ اصلح کا معنی ہے اوفق للحکمت یعنی جو چیز بندہ کیلئے نفع مند ہے اللہ تعالیٰ کی حکمت کے موافق ہے تو اللہ تعالیٰ پر اس فعل کا کرنا واجب ہے۔

امثالہ :- معتزلہ جہائیوں کے نزدیک مثال یہ ہے کہ صغیر کا حالت صغیر میں موت کا آ جانا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ اگر یہ صغیر بڑا ہوتا تو یہ نافرمان ہوتا عاصی ہوتا۔ لہذا اس کے لئے اس میں نفع ہے کہ حالت صغیر میں موت آگئی۔

معتزلہ غیر جہائیوں کے نزدیک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صغیر کو بڑے کر دیتے پھر اس کو عمل دیتے پھر اس کی طرف پیغمبر بھیجتے اس پر تعزیریں دین کرتے ہیں یہ چیزیں چونکہ نفس الامر میں عہد کیلئے نفع مند ہے۔

معتزلہ کوفہ کے نزدیک مثال یہ ہے کہ عاصی نافرمان آدمی ہے حالت کفر میں اگرچہ اس کو موت آگئی ہے لیکن اس عاصی نافرمان آدمی کے نسل سے علماء و صلحاء پیدا ہو گئے ہیں۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کی حکمت کے بالکل موافق ہے اس وجہ سے کہ ترک خیر کثیر لاجل عدم ارتکاب شر قلیل یہ حکمت کے مخالف ہے۔

اعتراض :- معتزلہ جہائیوں پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عاصی نافرمان کے بارے میں آپ کے پاس کیا جواب ہے کیونکہ عاصی نافرمان کیلئے اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات بھرتھی یا تو اللہ تعالیٰ اس کو پیدا نہ کرتے یا حالت صغیر میں اس کو موت آجاتی اور یا اللہ تعالیٰ اس کو مستلوب العقل بنا دیتے۔

جواب :- بعض حضرات نے جہائیوں کی طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر اس وقت واجب ہے اگر اس اصلح کی وجہ سے اصلح آخر فوت نہ ہوتا اور اصلح آخر اس اصلح سے اقویٰ ہو۔ اور کثیر ہو مثلاً اگر عاصی نافرمان اگر حالت صغیر میں فوت ہوتا تو اس کے والدین اور اس کے بھائی اس پر جزع فزع کر کے وہ بھی نافرمان بن جاتے تو یہاں اصلح آخر فوت ہو جاتا ہے اس لئے اس کو حالت صغیر میں موت نہ آئی لیکن یہ جواب ناقص و نامتام ہے کیونکہ اس سے تو

یہ لازم آتا ہے کہ جس شخص کے بارے میں جو چیز علیٰ تحقیق اللہ تعالیٰ نے اس کے بارے میں یہ نہیں کی اسے تو غلط نظر آئے گا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ توئی ظلم سے پاک ہے تو صحیح جواب یہ ہے جو شخص میں گزر وری کی نظر کا معنی ہے اوفق للاحکمت جب امام باکن شمری کے سوال کا جواب دینے کی بجائے حیاتی خاموش ہو گیا اس وقت سے امام شمری اقتزال کے دکرے میں لگ گیا اور یہ امام اس ہوا کہ یہ تمام ذہانت کی باتیں ہیں چنانچہ امام صاحب نے اعلان کیا کہ اب تک میں معتزلی تھ لیکن آج کے بعد میں مذہب اعتزال سے توبہ کرتا ہوں اس روز سے امام صاحب سچ اپنے تئیں کے حدیث اور سنت کے بیان کردہ اور بغایت صحیح کرام کے اختیار کردہ طریق میں لگ گیا اس وجہ سے اہل سنت والجماعہ کے ساتھ موبہم ہو گئے

فائدہ اطفال موء منین - در اطفال مشرکین اور اعراف کے بارے میں اہل

سنت والجماعت کے نزدیک مسئلہ اطفال موء منین کے بارے میں دو مذہب ہے۔

۱۔ اطفال موء منین جنت میں جائیں گے صحیح قول بھی یہی ہے اس کے بارے میں بہت سی روایات منقول

ہیں مثلاً حدیث ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ كل موء منین فی الاسلام فہو فی

الجنة شعبات زيات يقول برب عنی ابو ی

۲۔ اطفال موء منین کی حالت اللہ تعالیٰ کے علم کو حوالہ ہے بلوغ کے بعد اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہے ان کا مستور

حضرت مشرکی روایت ہے قالت دعی رسول الله ﷺ الی جنازہ صبی مت

الانسار فقلت طوبی لہذا عصفور مت عصفیر الجنة لم یعمل سوء و نم ید

ر کہ قبیل او غیر ذالک بما عاشرہ ان اللہ خلق الجنة اهل خلقہم لہا و ہم فی

اصلاب آبہم و خلق لہا اهل خلقہم لہا و ہم فی اصلاب آبہم رواہ مسند

ان حضرات کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اطفالِ مؤمنین کے بارے میں جو توقف فرمایا تھا یہ اس وقت تھا جبکہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی یہ اطلاع نہیں دی گئی تھی کہ اطفالِ مؤمنین جنت میں جائیں گے۔

اطفالِ کفار :- کے بارے میں مختلف مذاہب ہے۔

۱۔ اطفالِ کفار جنت میں جائیں گے، جمہور کے نزدیک صحیح قول بھی یہی ہے یہ استدلال کرتے ہیں حدیث ابراہیم الخلیل راہی فی النجۃ حوالہ اولاد الناس قالوا رسول اللہ واولاد العشر کین قال واولاد العشر کین رواہ بخاری

۲۔ اطفالِ مشرکین جہنم میں جائیں گے یہ فرقہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے جس میں فرمایا گیا ہے۔ الولدۃ والموءودۃ فی النار رواہ ابو داؤد اس استدلال کے درجہ ابواب دیئے جاتے ہیں۔

۱۔ موءودۃ سے مراد موءودۃ لہا ہے یعنی موءودۃ کی ماں مراد ہے

۲۔ یہ حدیث ایک خاص مادۃ کے بارے میں ہے یعنی موءودۃ سے مراد موءودۃ ہے جو بالحد ہے۔

۳۔ اطفالِ مشرکین خدامِ اہل جنت ہوں گے۔

۴۔ اطفالِ مشرکین اعراف میں ہوں گے جو جنت اور جہنم کے درمیان ہے۔

۵۔ اطفالِ مشرکین کے بارے میں سکوت کریں گے یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔

۶۔ بعض مبتدع کہتے ہیں کہ اطفالِ مشرکین یعودت اور ابابوم القیغمہ

اصحابِ اعراف :- اصحابِ اعراف کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

۱۔ عن جابر قال مثل رسول اللہ ﷺ استوت حسانتہ وسمیاتہ فقال

او تفک اصحاب اعراف

۲۔ اَلْهَمُ الْاَنْبِيَاءَ وَالشَّهَدَاءَ وَفَاضِلَ الْمَوءِ مَنِینَ یَقُومُونَ عَلٰی مَقَامِ عَالٍ
فَیَنْظُرُونَ عَجَائِبَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ

۳۔ عَنْ مَجَاهِدٍ اَلْهَمُ مِنْ رَضِیَ عَنْهُمْ اَحَدُ الْاَبْوَنِ فَقَطْ

۴۔ عَنْ اَمْرِ اَلْهَمُ مَوءٌ مِثْلُ الْجَنِّ

۵۔ اَلْهَمُ اَهْلُ فِتْرَةٍ وَهَمُ الذَّائِرِ لَہُمْ یَبْلَغُهُمُ الدَّاعُوۃُ وَالتَّفْصِیْلُ فِی کِتَابِ التَّحْسِیۃِ

ثم لما نقلت الفلبسته عن اليونانيه الى العربيه الى قوله وما
نقل عن المفسر :-

ترجمہ :- پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا مسلمان بھی اس کو حاصل
کرنے میں مشغول ہو گئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انہوں نے
شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت
کرے پھر ان کو باطل کر سکے اور اسی طرح ملاتے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الہیات کا بڑا حصہ کلام
میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا علم کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز
نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہے اور یہی متاخرین کا کلام ہے

:- حل عبارت :-

شارح یہاں سے علم کلام کے ساتھ فلسفہ کے خلط ہونے کا وجہ بیان کرتے ہیں کہ کتب یونان کے
جب عربی میں تراجم کرائے گئے تو مسلمان علماء اور متکلمین بھی اس میں مشغول ہو گئے کتب یونان کو
تفسیر کے امام نے دفن کر دیے تھے۔ خلیفہ منصور عباسی نے سوچا کہ کتب یونان اور علوم یونان سے

کیوں اپنے ملک کو آگاہ نہ کیا جائے تو خلیفہ منصور عباسی نے ان کے طرف خط بھیجا کہ یونان کے کتب ہمارے طرف بھیج دو تو منصور عباسی کے توسط سے ان کتابوں کے تراجم کرائے گئے پھر خلیفہ مامون کے دور میں ان کا بہت بڑا چرچا ہوا لوگ کتب یونان میں مشغول ہو گئے معتزلہ نے اپنے کام کا بنیاد فلسفہ پر رکھا تو انہیں شریعت کے خلاف فلسفہ کے قوانین اور قواعد پر عمل کرتے رہے اور اس وجہ سے مسلمان علماء اور حکماء اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہو گئے تاکہ فلسفہ کی زبان میں اصطلاحات اور بحث کر کے اسلامی عقائد کو ثابت کیا جاسکے اس مقصد کے پیش نظر علم کلام میں فلسفہ کو ملا دیا۔ حتیٰ کہ علم کلام میں طبیعیات اور انہیات کا بہت بڑا حصہ ملا دیا اور ریاضیات کا بھی کچھ حصہ اس میں داخل کر دیا طبیعیات وہ علم ہوتا ہے جس کا تعلق ایسے امور سے ہو جو محتاج الی مادہ ہو نفس الامر میں بھی اور نہ ذہن میں اور ریاضیات وہ علم ہوتا ہے جو محتاج الی مادہ ہو خارج میں نہ کہ ذہن میں اور علم کلام اور علم فلسفہ کا اختلاط اتنا ہو گیا کہ اگر علم کلام میں سمعیات سے بحث نہ ہوتی یعنی احوال قبر، حشر معاد وغیرہ تو علم کلام اور فلسفہ میں امتیاز بالکل نہ ہوتی۔

هذا هو كلام المتأخرين :- یعنی وہ علم جو مفید ہوتا ہے معرفت عقائد کے لئے مع خلیفہ فلسفہ متاخرین کا کلام ہے۔

قوله وبالجملة الخ الى قوله ثم ثم كانت :-

ترجمہ :- اور بہر حال وہ تمام سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شریعی کی جز اور علوم دینیہ کا سرمدار ہونے کی وجہ سے اور اس کی معلومات کہ اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادوں کو پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کی براہین ایسی قطعی جہتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید قطعی دلائل سے بھی ہوئی ہے اور سلف سے اس کے بارے میں جو ممانعت منقول ہے وہ

دین میں مقصب پر تھے والے اور یقین حاصل کرنے سے کام لے رہے تھے والے اور مسلمانوں کے عقائد کا کرنے کا ارادہ رکھنے والے اور فاسق کے غیر ضروری موشگافیوں اور ہار کیوں میں مشغول رہنے والے کیلئے ہے اور نہ ایسے مہم سے جو واجبات کی اصل و احکام شریعت کی جڑ ہے کیسے روکا جاسکتا ہے۔

حاصل عبارت :-

خلاصہ :- علم کلام اشرف العلوم ہے عام ہے چاہے کلام حنفی میں کا ہو۔ چاہے کام متاخرین کا ہو اس وجہ سے علم کلام احکام شرعیہ کیلئے بنیاد ہے اور جس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی معرفت حاصل نہ ہو وہ وجوب احکام کو نہیں پہچان سکتے ہیں اور محکم کلام نہیں وصول ہے یعنی تغیر، حدیث، اصول فقہ، فروع فقہ تصوف ان تمام کے رئیس علم کلام ہے اس وجہ سے علم کلام معرفت ذات اور معرفت صفات اور معرفت نبوت کا فائدہ دیتا ہے اور باقی علوم معرفت ذات و صفات پر موقوف ہیں۔

وما یقن عن السلف من الطعن :- اس عبارت سے شاہد ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اتقراض :- جب محکم کلام اشرف العلوم ہے اور تمام علوم کا رئیس ہے تو پھر سلف نے اس کی خدمت کیوں فرمائی۔ اور محکم کلام کے حصول سے معرفت کیوں فرمائی۔

امثلہ :- روی عن الامام ابی یوسف اند غل علی حارون رشید یوما عندہ رطلان یرقاظران فی علم

کلام فقال الخلیفہ لامام : قضی بیہما قال لاء اتکنم فیما لا یعنی فامر رشید بمائتہ الف درہم : لبراس و قال شافعی : فی علماء الکلام ارباب ارباضہم شعریا و جمعا و احملہم علی الابن و لادی علیہم و هذا جزا من ترک الکتاب و الستہ ایضا و قال بعض المشائخ من اوحسا بعالمہ لعلماء الاسلام لعید

خل الکلامیوں فی وصیتہ ایضاً

والف شیخ الاسلام المحدث الصوفی عبد اللہ الانصاری الهروی کتاباً فی فی ذم الکلام ولم یکتب الحدیث عن العلماء الکلام لخر وجہ عن بعد اللہ ایضاً

جواب :- شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ سلف سے جو معنی مقبول ہو چکا ہے وہ مطلق علم کلام کے بارے میں نہیں ہے بلکہ سلف کا طعن چار آدمیوں میں منحصر ہے۔

نمبر ۱ :- وہ آدمی جو متعصب ہو حق کی اطاعت کرتا نہیں اگر چہ حق کا اظہار اس پر ہو چکا ہو تو ایسے شخص کو علم کلام مزید مناظرہ کرنے پر قوی بنا دیتا ہے۔

نمبر ۲ :- جس شخص کا قوت عاقلہ کمزور ہو سائنس اور دلائل کی کنڈ کا ادراک نہیں کر سکتا ہے ایسا شخص اگر علم کلام میں مشغول ہو جائے تو اس کا ایمان مشوش ہوگا۔

نمبر ۳ :- وہ شخص جو شہادت کلامیہ ضعیف مسلمانوں پر پیش کرتا ہو جیسے محد کا کلام ہے فساد دین کہنے

نمبر ۴ :- وہ شخص جو فلسفہ کی باریکیوں میں انتہائی منہمک ہو تو سلف کی مذمت ان مذکور اشکال میں منحصر ہیں ورنہ جو اصل واجبات ہیں اور مشروعات گھیلے بنیادیں اس سے منع کسی طرح متصور ہو سکتا ہے۔

فائدہ :- علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ مکلفین پر سب سے زیادہ یعنی پہلے واجب کیا چیز ہے امام

اشعری کا قول یہ ہے کہ مکلف پر سب سے پہلے اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات کی معرفت واجب ہے

ابو اسحاق اسفرائی کا قول ہے کہ سب سے پہلے واجب نظر ہے کیونکہ معرفت نظر پر موقوف ہے

شارح کے کلام سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی اور امام الحرمین کے نزدیک قصد الی النظر

اول واجبات میں سے ہے اس بعد سے کہ نظر فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالقصد ہوتا ہے

ثم لما كانت مبنی علم الكلام على الاستدلال الوجود المحادثات الى قوله قال اهل الحق :-

ترجمہ :- جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کے توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے اور پھر ان مسائل سے دیگر مسائل تھلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان ایمان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل کرنے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشہور اور محسوس ہے تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم اور مقصود ہے چنانچہ کہا قال اهل الحق الخ

:- عل عبارت :-

اس عبارت سے شارح کا مقصود آنے والا متن کیسے تمہید بھی ہے اور ساتھ ساتھ ایک وزنی اعتراض کا جواب دینا بھی مقصود ہے۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ علم کلام تو معرفت عقائد عن الالہیۃ التفصیلیہ کا نام ہے اور مصنف کہتے ہیں حقائق الاشیاء ثابتہ علم بحقائق الاشیاء متحقق یہ تو عقائد میں سے نہیں تھا کئی الاشیاء چاہے ثابت ہو نہ ہو ان کا عقائد کے ساتھ تعلق نہیں ہے اسی طرح علم بحقائق الاشیاء چاہے ثابت ہو یا نہ ہو ان کا عقائد کے ساتھ تعلق نہیں تو مصنف مقصود کی بجائے لایینی میں مشغول ہو گئے اور مصنف جیسے تبحر عالم لایینی میں مشغول نہیں ہوتے ہیں۔

جواب :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ علم کلام میں مقصد واصلی اثبات وجود صانع ہیں اور توحید صانع صفات صانع، افعال صانع پھر ان سے منتقل ہوتا سمعیت کی طرف مثلاً الجنتہ حق و النار حق عذاب القبر حق وغیر ذلک کہ اللہ تعالیٰ رسوں کو ارسال کرنے والے ہیں اور رسول پر قرآن کو نازل کرنے والے ہیں تو تمام سمعیات کی طرف منتقل ہونا موقوف ہے وجود باری تعالیٰ پر اس وجہ سے اگر نفوذ ہائے اللہ ذات باری تعالیٰ موجود نہ ہوتے پھر کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ حق و انما حق اسی طرح اگر تعالیٰ کے لئے علم ثابت نہ ہوتا کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول کو بھیجا قرآن و نازل کیا کہ جاہلی سے یہ امور ثابت نہیں ہو سکتے ہیں تو ضروری ہے اثبات وجود صانع پھر وجود صانع پر دلیل قائم کرنا پھر دلیل دوم پر ہے

۱۔ دلیل ثانی ۲۔ دلیل ثانی

دلیل ثانی تو ظاہر ہے کہ اس میں علت سے معلول کی طرف انتقال ہوتی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ لہر کوئی برہان نہیں ہے بحدہ اللہ تعالیٰ کی ذات برہان ہے ہر چیز پر اور دلیل ثانی عبارت ہے اس لئے کہ وجود معلول سے وجود علت پر استدلال کیا جائے تو ضروری ہے کہ دلیل ثانی کو قائم کیا جائے دلیل ثانی کو اسی طور پر قائم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر استدلال موقوف ہے وجود محدثات پر اس وجہ سے اگر محدثات موجود نہ ہوں تو محدثات سے وجود باری تعالیٰ پر دلیل کس طرح قائم کی جاسکتی ہے اس وجہ سے کہ معدوم وجود پر دلیل نہیں بن سکتا ہے اس وجہ سے مصنف نے قائل فی الاشیاء کا مسئلہ وارد کیا اسی طرح وجود محدثات ہر علم بھی ضروری ہے اس وجہ سے اگر محدثات پر علم حاصل نہ ہو پھر تو محدثات مجہول ہو گئے تو پھر محدثات سے وجود باری تعالیٰ پر دلیل کس طرح قائم ہو سکتی ہے اس لئے کہ مجہول مجہول کیسے کا سبب نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ سبب تو معلوم سے ذریعہ کیا

جاسکتا ہے اس وجہ سے سب ترتیب مقدمات کا نام ہے تو یہ قاضی کرنا ہے اس بات کی کہ مقدمات معلوم ہوں تو ای وجہ سے معنی و معنی بھانپنے کے سیکے کو بھی وارڈ کیا۔

موصول الجواب :- جواب کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ معنی کا ابن دو مسئلوں کو ارد کرنا معنی الطور الوصلہ ہے علی الطور المعطلہ نہیں ہے

قال اهل الحق هو الحكم المطابق للواقع الى قوله حقائق الاشياء ثابتة

ترجمہ :- اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو مطابق واقع ہو احوال عقائد و بیان اور مذاہب پر والا جاتا ہے ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے احوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے تو علم کے مطابق ہونے کا مطلب اس کا واقعے کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

:- حل عبارت :-

اعتراض :- معترض یہ اعتراض کرتے ہیں کہ قال اہل الحق یہ قول ہے اور انے والے متن حقائق الاشياء ثابتہ والعدم تھا محقق یہ دونوں مقولہ برے قول ہے۔ اور قونون یہ ہے کہ کل حکم حکم سلطان اور متکلمین کی یہ اسطلاح ہے کہ سب ملکہ کلام میں جب اہل حق ذکر ہو جائیں تو اہل حق کا صدق اصل سنت و جماعت ہے تو عبارت کا معنی یہ نکالنا کہ اصل سنت و جماعت کہتے ہیں کہ

حقائق الاشياء ثابتہ والعلم لہا تحقق حالانکہ یہ جس طرح اہل سنت والجماعت کا قول ہے
اسی طرح معتزلہ اور خوارج کا بھی مقولہ ہے تو پھر اہل سنت والجماعت کی تخصیص صحیح نہ ہوئی۔

جواب :- جواب یہ ہے کہ مقولہ میں دو احتمال ہے

احتمال اول :- مقولہ مجموع مانی الکتاب ہے

احتمال الثانی :- مقولہ یہ دونوں مسلمین ہو اب اگر پہلے احتمال کو مراد لیا جائے تو اس میں شک نہیں کہ
اہل حق کا مصداق فقط اہل سنت والجماعت ہے کیونکہ مجموع مانی الکتاب مثلاً عذاب قبر منکر کبیر وغیرہ انکا
قائل فقط اہل سنت والجماعت ہے نہ کہ غیر؟

اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو یعنی مقولہ یہ دونوں مسلمین ہو تو پھر اہل حق کا مصداق جمیع فرق اسلامیہ ہے
یعنی معتزلہ اور خوارج بھی ان میں داخل ہو گئے سوائے سوفسطائیہ کے؟

جواب :- تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اہل حق کا مصداق فقط اہل سنت والجماعت ہے اور
تخصیص اس وجہ سے کی گئی۔ لاعتقادہم یعنی اعتبار فقط اہل سنت والجماعت کو حاصل ہے اہل
سنت والجماعت کے علاوہ دیگر فرق الاسلامیہ ان کے مقابلے میں کاعدم ہے

اعتراض :- یہ اعتراض جواب و ثمر پر وارد ہوتا ہے کہ اہل حق کا مصداق ماعدا اصول
فسطائیہ

ہے یعنی جمیع فرق اسلامیہ جس میں معتزلہ اور خوارج بھی داخل ہے اگر اسے تو حمل الکلام علی
غیر متبادر کی خرابی لازم آئیگی اس وجہ سے کہ متبادر تو اہل حق سے اہل سنت والجماعت ہیں مراد ہوتے ہیں
اور حمل الکلام علی غیر المتبادر تو تخطا میں ہے جواب حمل الکلام علی غیر المتبادر اس وقت نا
جائز ہے جبکہ متبادر حمل کرنے کی صورت میں کلام کا معنی درست بن جاتا ہے لیکن اگر متبادر حمل

کرنے کی صورت میں کلام کا معنی درست نہ بنتا ہو تو غیر متبادر پر مسل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

شارح حق اور صدق ان دونوں کے درمیان استعمال کے لحاظ سے فرق بیان کرتے ہیں کہ حق کا استعمال چار چیزوں میں ہوتا ہے (۱) اقوال (۲) ادیان (۳) مذہب (۴) عقائد چنانچہ اقوال فقہ کہا جاتا ہے ادیان فقہ مذہب فقہ اور عقائد فقہ کہا جاتا ہے۔

فائدہ :- اقوال سے مراد مرکبات تو رہے ادیان سے مراد عقائد یا شریعہ ہے مذہب سے مراد وہ تقاضا ہیں جن کی طرف مجتہد کی رائے ذہاب کرے اور عقائد سے مراد معتقدات عقیدہ ہے اور شارح حق کا معنی بیان کرتے ہیں۔ کہ حق کا معنی ہوا حکم المطابق للواقع یعنی حق اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور صدق کا استعمال بیان کرتے ہیں کہ صدق کا استعمال فقط اقوال میں ہوتا ہے اقوال صادقہ کہا جاتا ہے

لیکن ادیان و مذہب میں اور عقائد میں صدق کا استعمال یہ شاذ و نادر ہے۔

فائدہ :- شارح نے حق اور صدق ان دونوں کے طریقہ استعمال تو بیان کر دیا ہے صدق کے مفہوم بیان نہیں کیا۔ فقط حق کا مفہوم بیان کر دیا ہے۔ یہاں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ شارح کے نزدیک حق اور صدق دونوں متحد فی المفہوم ہے۔ دونوں کا مفہوم فقط یہی ہے۔ دونوں کے مفہوم میں حقیقی تباہ نہیں مشبہ :- یہاں پر تینوں خطی کا اشتباہ موجود ہے کہ مطابق بالکسر ہے یا مطابق بالفتح ہے اس لفظ کو کس طرح پڑھا جائے۔

جواب مشبہ :- اس لفظ کو مطابق بالکسر پڑھنا قوی ہے نسبت مطابق بالفتح کے لیکن مطابق بالفتح پڑھنا بھی جائز ہے مطابق پڑھنے کی جواز پر دلیل یہ ہے کہ مطابق باب متعلقہ سے ہے اور باب متعلقہ کی خاصیت میں سے اشتراک من الخافین سے یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک فاعل بنے

کی بھی اور مفعول بننے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں چنانچہ اس حیثیت سے کہ واقع کے مطابق ہے بالکسر ہے تو واقع مطابق بافتح اور واقع اس حیثیت سے کہ حکم کے مطابق ہے تو حکم مطابق بافتح بننا فتح بن واقع دونوں نفس مطابقت میں شریک ہیں۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ اس سے تو لازم آتا ہے اتحاد بین المطابق بالکسر والمطابق بالفتح حالانکہ مطابق بالکسر اور بالفتح کے درمیان تفرق ضروری ہے

جواب :- جواب اتحاد بین المطابق والمطابق اس وقت ناجائز ہے جبکہ باعتبار واحد ہو لیکن اگر باعتبارین ہو تو پھر ناجائز نہیں ہے اور یہاں بھی چونکہ حیثیت کا قید ملحوظ ہے کہ حکم اس حیثیت سے کہ مطابق ہے واقع کے ساتھ تو حکم مطابق بنا اور واقع اس حیثیت سے کہ حکم کے مطابق ہے تو واقع مطابق بنا اور حکم مطابق بنا۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ شارح نے حق کا معنی اور مفہوم یہ بیان کیا کہ حوالہ حکم المطابق للواقع تو اس سے معلوم ہوا کہ حق کا استعمال اقوال اور ادیان مذہب اور عقائد میں یہ استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہے اور کوئی لفظ جب غیر معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو تو وہ مجاز ہوتا ہے اور مجاز کیلئے علاقہ کی ضرورت ہے تو یہاں پر علاقہ کہنا علاقہ ہے۔

جواب :- شارح نہ باعتبار اشتہار کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ یہاں پر علاقہ استعمال کا ہے کیونکہ یہ چاروں معنی موضوع لہ پر مشتمل ہیں مثلاً جب ہم کہیں کہ اللہ واحد ہے تو یہ ایک قول ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف ہم نے وحدت کی نسبت کی اور یہ واقع کے مطابق ہے۔

فائدہ :- یہاں پر چند امور قابل غور ہیں

نمبر ۱ :- وجہ تسمیہ حق کا حق کے ساتھ صدق کا صدق کے ساتھ

نمبر ۲ :- بیان معنی لغوی کے کہ حق کا لغوی معنی کیا ہے اس طرح صدق کا لغوی معنی کیا ہے۔

نمبر ۳ :- معنی لغوی سے انتقال معنی اصطلاحی کی طرف یہ نقل کے قبیل سے ہے یا از قبیل ارتجال ہے یعنی معنی لغوی اور اصطلاحی کے درمیان کوئی علاقہ ہے یا نہیں۔

نمبر ۴ :- دفع اعتراض

اعتراض یہاں پر دو اعتبار سے ہے ایک اعتبار حق اور دوسرا اعتبار صدق اعتبار اول میں دو جز موجود ہیں ایک واقع دوسرا حکم جز اول تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ حق کے ساتھ ہو اور جز ثانی تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ صدق کے ساتھ ہو تو حق کے ساتھ مسکنی کرنا یعنی جز اول کا اعتبار کرنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ اسی طرح اعتبار ثانی میں بھی دو جز ہے ایک حکم دوسرا واقع۔ حکم تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ صدق کے ساتھ ہو اور واقع تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ حق کے ساتھ ہو تو صدق کے ساتھ مسکنی کرنا حق کے ساتھ یہ بھی ترجیح بلا مرجح ہے۔

جواب :- قانون یہ ہے کہ الحق للمقدم یعنی ان دونوں اعتبارین میں جو جز مقدم ہوگا اس جز کی رعایت کی جائے گی اعتبار اول میں دو جز تھے اس دونوں جز میں چونکہ واقع مقدم تھا تو ہم نے واقع کا اعتبار کرتے ہوئے حق کے ساتھ موسوم کیا اور واقع کا حق کے لغوی معنی کے ساتھ موصوف ہونا حق ہے اس وجہ سے حق کا لغوی معنی حق ممکن سے بمعنی مثبت اور واقع بھی چونکہ ثابت ہوتا ہے اور اعتبار ثانی میں دونوں جز میں سے جو مقدم ہے وہ حکم ہے تو حکم کی رعایت کرتے ہوئے تسمیہ صدق کے ساتھ کر دیا اس وجہ سے کہ حکم کا معنی ہے الباء عن النسی بما هو علیہ اور یہی معنی صدق کا بھی ہے تو حق اور صدق کا معنی لغوی بھی بیان ہو گیا اور یہ بھی بیان ہو گیا کہ معنی لغوی سے انتقال معنی اصطلاحی کی طرف یہ از قبیل نقل ہے از قبیل ارتجال نہیں۔

اعتراف :- معترض کہتے کہ حکم و مطابقت کے ساتھ موصوفہ کیا یہ صحیح نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس سے توصیف التامین بوصف العبادات کی خرابی لازم آگئی تو صیغہ التامین بوصف العبادات باطل ہے تو توصیف الحکم بالمطابقت یہ بھی باطل ہے۔
دلیل صغریٰ :- اس وجہ سے کہ حقیقت صفت ہے حکم کیسے اور مطابقت صفت ہے واقع کیسے اور حکم اور واقع یہ تو آپس میں متباہن ہیں تو ان کے ساتھ صاف بھی متباہن ہو گئے۔
دلیل کبریٰ :- اس وجہ سے کہ موصوفہ اور صفت کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور متباہن کے درمیان اتحاد جائز ہے۔

جواب :- مطابقت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ نفس مطابقت ۲۔ مطابقت الواقع للحکم
نفس مطابقت یہ واقع کی صفت ہے اور مطابقت الواقع للحکم یہ حکم کی صفت ہے
فما هو معنى فهو غير ثابت وما هو ثابت فهو موغیر معنى

اعتراف :- اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ یہ توصیف التامین بالوصف ہے یعنی حکم کو صفت سے موصوفہ کیا کیونکہ توصیف التامین بوصف میں یہ قانون ہے کہ صفت سے ایک ایسے امر کا مشتق ہونا ممکن ہو جس کا موصوفہ پر حمل بالمواطاة ہو جسے علم یہ مثلاً صفت ہے زید کیلئے اب اس صفت علم سے ایک ایسا امر مشتق ہوتا ہے جس کا زید پر حمل بالمواطاة ہوتا ہے۔ یعنی زید عالم کہتے ہیں اور مطابق الواقع سے اشتقاق نہیں ہو سکتا۔

جواب :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض نے جو قانون بیان کیا وہ قانون صفت مفردہ لفظ مفردہ کے لئے ہے اور مطابقت الواقع مفرد نہیں بلکہ مرکب ہے۔

حقائق الاشیاء ثابتہ حقیقتہ الشئی و ماہیتہ و ماہیہ الشئی

ہو ہو

ترجمہ :- حقائق اشیا ثابت ہے شے کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کیلئے برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان چیزوں کے جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کیونکہ عوارض ہوتے ہیں

حل عبارت :-

حقائق حقیقت کی جمع ہے یہاں پر توہم توہم کر سکتے ہیں۔

توہم :- حقیقت سے مراد مقابل مجاز ہے جب حقیقت سے مراد قابل للمجاز ہے تو عبادت کا یہ معنی ہوگا کہ حقائق الاشیاء تو ثابت ہے لیکن اشیا کی مجازات ثابت نہیں حالانکہ جیسے کہ حقائق الاشیاء ثابت ہے اسی طرح اشیا کی مجازات بھی ثابت ہیں۔

رفع توہم :- شارح نے حقیقت الشئی و ماہیتہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حقیقت سے وہ مراد نہیں ہے جو مقابل للمجاز ہے بلکہ حقیقت سے مراد ماہیتہ ہے اور ساتھ اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا کہ حقیقت اور ماہیت ان دونوں کے درمیان تواف ہے ماہیہ الشئی ہو جو میں لفظ عبارت ہے ماہیت سے اور لفظ بہش یا مسبیہ اور ضمیر کا مرجع لفظ ماہیہ اور ضمیر جو ضمیرین ہے ان کا مرجع شئی ہے تو عبارت کا معنی یوں بنا کہ المعاہیتہ ہی اللتی بسبیہ بصیر الشئی شیفاً یعنی ماہیت وہ ہے جس کے سبب سے شئی شئی ہوتا ہے۔

مثلاً :- جیسے حیوان ناطق یہ ماہیت ہے انسان کیسے حیوان ناطق کے سبب سے انسان انسان ہے یا

مثلاً روئی ایک شیء ہے اس کی ماہیت پانی آتا ہے ان تینوں کے سبب سے روئی روئی ہے علی
 هذا القیاس شربت سکنجبین اس کی ماہیت شہد، پانی سرکہ ہے ان تینوں کا مجموعہ سکنجبین کی
 ماہیت ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ماہیت کی تعریف ماہیہ النشی ہو ہو کے ساتھ کرنا
 درست نہیں کیونکہ یہ تو مانع عن دخول غیر نہیں ہے اور جو تعریف مانع عن دخول غیر نہ ہو
 وہ باطل ہے مانع عن دخول غیر اس وجہ سے نہیں ہے کہ تعریف علت فاعلی پر صادق آتی ہے
 کیونکہ علت فاعلی کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماہیہ الانسان انسان جس کے سبب سے انسان
 انسان ہے کیونکہ انسان مساوی طرفین ہے اس کا عدم اور وجود دونوں برابر ہے عدم پر جو وجود کو ترجیح
 دی گئی ہے یہ فعلی جاعل کی وجہ سے ہے اگر اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کی وجہ سے معلق نہیں ہوتا تو انسان
 موجود نہیں ہو سکتا تو خلاصہ یہ ہوا کہ ماہیت اور علت فاعلی کی ایک ہی تعریف ہوگی۔

جواب :- یہ ہے کہ معترض نے ماہیت اور علت فاعلی کے درمیان فرق نہیں کیا ہے حالانکہ دونوں
 میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ ماہیت کہتے ہیں ماہیہ النشی النشی نفسہ اور علت فاعلی کہتے ہیں
 ماہیہ النشی موجود ماہیت وہ ہے ماہیہ بصیر النشی شیاء و ماہیت بہ النشی
 النشی نفسہ اور علت فاعلی میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ علت فاعلی میں بھی اگر یہ کہا جائے
 یثبت بہ النشی النشی نفسہ تو مجموعیت ذاتی کی خرابی آگئی کیونکہ ثبوت النشی نفسہ یا
 نشی کے لئے ذاتیات کے ثابت کرنے میں اگر واسطہ جعل جاعل کا آجائے تو یہ مجموعیت ذاتی ہے

اعتراض :- اگر کوئی اعتراض کرے کہ مجموعیت ذاتی کی خرابی ماہیت کی صورت میں بھی لازم آگئی جس

طرح غلط ذہنی کی صورت میں لازم آتی تھی۔

جواب :- یہ ہے کہ مجموعیت ذاتی دو قسم پر ہے۔

نمبر ۱ :- وہ مجموعیت ذاتی جو امر خارج کی وجہ سے ہو۔

نمبر ۲ :- وہ مجموعیت ذاتی جو امر داخل کی وجہ سے ہو مجموعیت ذاتی اگر امر داخل کی وجہ سے ہو تو وہ جائز ہے اور اگر امر خارج کی وجہ سے ہو تو وہ جائز ہے اور ماہیت امر داخل ہے اس لئے یہ مجموعیت ذاتی بھی جائز ہے اور غلط ذہنی امر خارج ہے اس لئے یہ مجموعیت ذاتی بھی جائز ہے۔

اعتراض :- قانون یہ ہے کل متکلم بتکلم تکلمہ اور کتاب متکلمین کی کتاب ہے در متکلمین کے ہاں جب انطاشی ذکر ہو جائے تو اس سے موجود مراد لیتے ہیں جب متکلمین شر سے موجود مراد لیتے ہیں تو جو ماہیت کی قریب کی تھی ماہیہ شمی ہو ہو تو اس کا معنی ہے ماہیہ المعوجون موجود اسی طرح غلط ذہنی کی جو قریب کی تھی ماہیہ شمی موجود اس کا معنی بھی ماہیہ المعوجون موجود تو لازم القراء عم منہ انفراد جس اعتراض سے جان بڑھانا چاہتے تھے وہی اعتراض واجباً لوٹ آیا یعنی ماہیت اور علت فاعلی ایک ہی تھے۔

جواب :- شمی کا معنی موجود کے ساتھ نہیں کریں گے تاکہ اعتراض وارد ہو جائے بلکہ شمی کا معنی ما یعلم و یخبر کے ساتھ کریں گے جو کہ معتزلہ کا مذہب ہے معتزلہ شمی کا معنی ما یعلم و یخبر کے ساتھ کرتے ہیں۔

اعتراض :- یہ کہ شمی کو ما یعلم و یخبر کے معنی میں یہ مذہب خلاف متبادر ہے کیونکہ یہ تو معتزلہ کے نزدیک ہے اور کتاب تو متکلمین کی ہے۔

جواب ۱۔ یہ ہے کہ شی کے دو معنی آتے ہیں۔ شی حقیقی۔ ۲۔ شی مطلق

شی حقیقی وہ ہے جس کا وجود و حضانہ العالم اور شی مطلق عام ہر جگہ موجود ہوتا ہے۔
معلوم جب متکلمین اس شی کا معنی موجود کے ساتھ کرتے ہیں وہ شی حقیقی کا معنی ہوتا ہے اور شی
مطلق کا معنی متکلمین بھی ما یعلم و یضرب عنه کے ساتھ کرتے ہیں فلا و دونہ اعتراض

جواب ۲۔ دوسرا جواب بنا کر تسلیم ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ شی بعض موجود ہے تو بھی
ماہیت اور علت فاعلی ایک نہیں بن سکتے بلکہ مغایر ہے کیونکہ ماہیت میں ماہیہ النسی ذالک
النسی شی ثانی معرفہ ہے ماہیہ الموجود ذالک الموجود اور قانون یہ ہے المعروفۃ
اذا اعیانت معرفت کانت ثانیہ عین الاولی تو یہ ماہیہ مثبت النسی النی
نفسہ کے معنی میں ہے اور علت فاعلی میں ماہیہ النسی شیاء یعنی ماہیہ الموجود موجود
شی لائی مگر آئی ہے اور قانون یہ ہے المعروفۃ اذا اعیانت کترة کانت ثانیہ
غیر الاولی تو علت فاعلی بہ مثبت النسی النی نفسہ نہ ہوئی۔

فائدہ۔ باب الہی عوص میں جو ضمیر ہے ان کے مرجع میں ایسا احتمال تو یہ ہے کہ ضمیر میں دونوں کا مرجع
لفظ شی ہے پھر اس احتمال پر علت فاعلی کے ساتھ اعتراض وارد ہوا اس کا جواب بھی مکمل ہو گیا لیکن ان
ضمیرین میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ اعداد الضمرین کا مرجع لفظ ما کو بنایا جائے اب بات یہ ہے کہ ضمیر اول
لفظہ ما کی طرف کی راجع ہو یا ضمیر ثانی لفظہ ما کی طرف راجع ہے صحیح یہ ہے کہ ضمیر ثانی ما کی طرف راجع ہو
اسنے اضمیر ثانی لفظہ ما کی طرف راجع ہو جائے تو معنی درست بن جائے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی
معنی یہ ہوگا کہ ماہیت وہ ہے جس کے سبب سے شی ذالک الہی ہے جسے حیوان مطلق وہ ہے جس کے

سبب سے انسان حیوان ناطق ہے لیکن اگر ضمیر اول کو فقط ماء کی طرف راجع کیا جائے اور ضمیر ثانی شئی کی طرف تو معنی غلط ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ معنی یہ ہوگا کہ حیوان ناطق وہ ہے جس کے سبب حیوان ناطق انسان ہے خرابی یہ لازم آئی ہے کہ ذات کا ذاتیات پر حمل لازم آریگا حالانکہ معاملہ بالکس ہے یعنی ذاتیات کا حمل ہوتا ہے ذات پر نہ کہ ذات کا ذاتیات پر وجہ یہ ہے کہ اثر الثمن کے نزدیک جعل کا اثر بالذات مہیت میں ہوتا ہے تو ذاتیات خود، خود ثابت ہوتے ہیں۔

اعتراض :- اگر ضمیر اول شئی کی طرف راجع ہو اور ضمیر ثانی ماکہ طرف علت فاعلی کے ذریعے تو اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے لیکن ضاحک کے ذریعے اعتراض وارد ہو جاتا ہے علت فاعلی کے ذریعے تو اعتراض اس وجہ سے وارد نہیں ہو سکتا ہے کہ علت فاعلی وہ نہیں ہے جس کے سبب سے مفعول ذالک الفاعل ہو حالانکہ مہیت تو وہ ہے جس کے سبب سے انسان حیوان ناطق ہے لیکن ضاحک وہ ہے جس کے سبب سے انسان ضاحک ہے کیونکہ جب تک ضاحک نے انسان لے ساتھ تعلق نہیں پکڑا تھا اس وقت تک انسان ضاحک نہیں تھا لیکن جب ضاحک نے تعلق پکڑا تو انسان ضاحک ہو گیا تو ضاحک وہ ہے جس کے سبب سے انسان ضاحک ہے تو ضاحک مہیت کی تعریف میں داخل ہو گیا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی

جواب :- مہیت کی تعریف میں موصو سے مراد اتحاد مفہومین اور اتحاد ماعتین ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حیوان ناطق اور انسان کے درمیان اتحاد مفہومین اور ماعتین موجود ہے لیکن ضاحک اور انسان میں اتحاد مفہومین اور ماعتین موجود نہیں تو اعتراض دفع ہو گیا۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ یہ تو تعریف ہے اور تعریف کی بنیاد متبادر پر ہے اور متبادر حمل سے

حمل بالمواطاة مراد ہے اور حمل بالمواطاة میں اتحاد فی المصدر اق اور تضاف فی

المفہوم متحرک اور ضاحک اور انسان میں اتحادی المصادق تو موجود ہے۔ لہذا ضاحک ماحیت کی تعریف میں داخل ہو گیا یہ اعتراض اس وجہ سے وارد ہو گیا کہ ضمیرین میں سے ایک کو موصولہ کی طرف راجع کر دیا لیکن اگر ضمیرین دونوں شی کی طرف راجع ہو جائے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا انطی بفضلہ و عونہ ومنہ

بمخلاف مثل الضاحک والکاتب الی قوله وقد یقال :- شارح یہ بتانا چاہتا ہے کہ حقیقت اور ماحیت کے بغیر شی کا تصور نہیں ہو سکتا بخلاف عوارض کے جیسے ضاحک کاتب وغیرہ کہ انکے بغیر شی کا تصور ممکن ہے عارض کی تعریف یہ ہے ما یمکن تصور الشی بدوئہ

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ عرض کی تعریف غیر مانع ہے اور جو تعریف غیر مانع ہو وہ باطل ہوتی ہے لہذا تعریف عرضی باطل ہے۔

دلیل بطلان :- یہ ہے کہ عرض کی تعریف میں لفظ تصور مذکور ہے اور نہاد اس سے مطلق تصور مراد ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ المطلق بحری علایطاقہ جب مطلق تصور مراد ہے مطلق تصور تو ایک فرد کے ضمن میں بھی موجود ہوتا ہے اور ایک فرد تو تصور بالوجہ بھی ہے تو معنی یہ بنا کہ عرضی اس کو کہتے ہیں کہ شی کا تصور بالوجہ بغیر اس کے ممکن ہو شی کا تصور بالوجہ تو ذاتی کے بغیر بھی ممکن ہے تو عرضی کی تعریف میں ذاتی داخل ہو گئی۔

جواب :- یہ ہے کہ جیسا معترض نے قاعدہ بیان کیا کہ مطلق بحری علی اطلاق اس کی طرح یہ بھی قاعدہ ہے کہ المطلق اذا اطلق پرانہ فرد اکال کہ مطلق کا جب اطلاق کیا جائے تو اس سے فرد اکال مراد ہے اور فرد اکال تصور کا بالکنہ ہے تو اب عرضی کی تعریف یہ ہوگی کہ عرضی اس کو کہتے ہیں کہ

شیء کا تصور بالکلیہ اس کے بغیر ممکن ہوا اور ذاتی کے اندر شیء کا تصور بالکلیہ بغیر ذاتی کے ممکن نہیں جب شیء کا تصور بالکلیہ بغیر ذاتی کے ممکن نہیں ہے تو ذاتی ممکن ہے۔

اعترض : یہ ہے کہ جب عرضی کی یہ تعریف ہوگی مایمکن تصور النفس بدولہ تو اس ذاتی کی تعریف مستقار ہوگی کیونکہ یہ مشہور ہے وبعضہا تصبہن الاءضاء اشياء ایک دوسرے کی غمت سے پہچانے جاتے ہیں ذاتی اور عرضی ایک دوسرے کی غمت سے ثوبیب عرضی کی تعریف معلوم ہوگئی تو اس سے ذاتی کی تعریف بھی مستقار ہوگئی یعنی مایمکن تصور النفس بدولہ اب ذاتی کی تعریف ممانع عن دخول غیر نہ رہی کیونکہ ذاتی کی تعریف میں لازم بین بمعنی اخص داخل ہوا لازم بین بمعنی اخص اس کو کہتے ہیں مایمکن منع الفکاحہ بمعنی المستزوم ولزم من تصور العلزوم تصورہ تو لازم بین بمعنی الاءخص داخل ہو گئے کیونکہ لازم بین بمعنی اخص کے اندر بھی مزوم کا تصور بدون تصور لازم ممکن نہیں ہے لہذا لازم بین بمعنی الاءخص ذاتی کی تعریف میں داخل ہو گیا۔

جواب :- اس اعتراض کے دو جواب دیے جاتے ہیں۔

نمبر ۱ :- ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مذکورہ تعریف عرضی کی تعریف ہے بلکہ یہ احکامات میں سے ایک حکم ہے غایت مافی الباب یہ بات لازم آئیگی کہ عرضی کے حکم سے ذاتی کا ملک حکم معلوم ہو گیا اور جامعیت اور غایت تعریفات میں شرط ہے نہ کہ حکامات میں لہذا لازم بین بمعنی الاءخص گرا داخل ہو جاتا ہے فلا ضییر فیہ

نمبر ۲ :- دوسرے جواب یہ ہے کہ لازم بین بمعنی الاءخص میں تصور مزوم کا زمانہ تسلیم ہے

اور تصور لازم کا زمانہ ایک ہے دونوں کے زمانے میں مختلف ہیں حالانکہ ذاتی کا زمانہ متعدد ہے بہر حال لازم
بین بمعنی لا، خاص ذاتی کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

متراش : یہ ہوتا ہے کہ عرضی کی تعریف ضروری ممکن یعنی امکان کے لفظ و مرکب کے لفظ
مکان کو ذکر کرنا غیر ممکن ہے کیونکہ اس میں سے ایک متقاضی اور تصور لازم سے پہلے ذاتی باطل ہے تو
مقدم بھی اس کا مثل ہے یعنی غلط امکان کا ذکر کرنا باطل ہے۔

استحالة الاولى :- تصور انسان بالکمال بالعرض کا چرچا ہونا یعنی اس بات کا چرچا
ہونا کہ انسان کا تصور بالکمال عرضی سے چرچا ہے حالانکہ یہ محسوس ہے۔

وجه الملازم :- عرضی کی تعریف میں غلط امکان ذکر ہے امکان کے معنی آتے ہیں

۱۔ امکان خاص ۲۔ امکان عام

امکان خاص میں قاعدہ یہ ہے کہ اس میں سلب ان ضرورت ہوتی جہاں مثبت ہے
دونوں جانب سے ضرورت کا سبب ہونا یہی پر دووں۔ جانب تصور انسان بدون عرضی ہے تو
معنی یہ ہوگا کہ تصور انسان بالکمال بدون عرضی ممکن ہو گا مکان خاص تو طرفین غیر ضروری بن گئے۔
جب طرفین غیر ضروری بن گئے تو جائز بن گئے تو تصور انسان بالکمال عرضی کے ساتھ جائز ہوا
تو یہ استحالة اولیٰ ہے۔

فائدہ :- تصور انسان بالکمال عرضی کے ساتھ میں وجہ سے نہ چرچا ہے کہ عرضی میں یہ قانون ہے کہ
عرضی لا یفید معرفتہ حقیقتہ الفسی عرضی کی چیز کی حقیقت پہنچانے کا فائدہ نہیں دیتے ہیں
اگر حقیقت پہنچانے کا فائدہ دیا پھر تو عرضی نہ ہوا۔

استحالة ثانیہ :- تصور امکان عام ملازم ہے مکان عام میں یہ قانون ہے کہ

سلب الضرورت عن احدا جانہیں اور امکان عام کیلئے دو مواد ہے۔ واجب اور
ممتنع بحسب المقام ہر ایک کا معنی علیحدہ لیا جاتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ تصور الانسان بالکنہ بدون
الذاتی ممکن بالامکان عام یعنی واجب یہ ترجمہ تو بالکل صحیح ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے یہ
تعریف مانع عن دخول غیر نہیں کیونکہ اس میں ذاتی داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ذاتی وہ
ہے تصور الانسان بالکنہ بدون العرضی ممکن بالامکان عام یعنی ممتنع یہاں امکان عام مادہ امتناع میں تحقق
ہے تو عرضی کی تعریف ذاتی سے منقوض ہوگی یہ استحالہ ثانیہ ہے

جواب :- جواب یہ ہے کہ شش اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی امکان بمعنی امکان خاص لیکن جو استحالہ
معرض نے ذکر کیا ہے اس استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں استحالہ اس وقت لازم آتا ہے اگر بدون کے
بعد جواباً وہ باسببہ ہوتا لیکن ہم کہتے ہیں کہ بدون کے بعد باسببہ نہیں ہے بلکہ باقتارنت
کیلئے ہے عایت مافی الباب یہ بات لازم آئے گی کہ تصور انسان بلکہ مع عرض آئے گا یہ جائز ہے تم
بفضلہ لا حولہ

وقد يقال ان ما به ايشى هو هو الى قوله فان قيل

ترجمہ :- اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ما به ايشى هو هو اپنے تحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے
مشخص ہونے کے اعتبار سے صوری ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے اور شئی ہمارے
نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور
بدی ہے لیکن اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ہمارے قول الاء مورد الثبوت
کے درجے میں ہوگا ہم جواب دیں گے اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور
انسان فرس ساء ارض اس کا نام رکھتے ہیں ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہ کہا جاتا ہے

کہ واجب الوجود موجود ہے۔

:- حل عبارت :-

بالل میں شارح نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تعریف ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کی کہ یہ دونوں مرادف ہے نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے اگر فرق ہے تو اعتباری ہے فرق اعتباری یہ ہے کہ ایک ہی شے واقع میں تو واحد ہے لیکن اس میں مختلف حیثیات ہوتے ہیں ان مختلف حیثیات کی وجہ سے اس شے واحد کا نام مختلف ہوتے ہیں مثلاً زید ایک شخص ہے وہ عمل کتابت بھی کرتا ہے روٹی بھی پکاتا ہے خیانت بھی کرتا ہے اب اس حقیقت سے کہ زید عمل کتابت کرتا ہے تو کا تب ہے اسی طرح روٹی پکاتا ہے تو خباڑہ ہے علیٰ کذا القیاس لیکن ان حیثیات سے صرف نظر کرتے ہوئے زید ایک انسان ہے اس طرح ماہی مسمیٰ جو جو جس چیز کی وجہ سے کوئی شے مسمیٰ ہوتی جیسے حیوان یا مطلق اسکی ایک حیثیت یہ ہے کہ نفس الامر میں متحقق ہے اس حیثیت سے اس کو حقیقت کہتے ہیں اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ خارج میں متحقق نہیں ہے جو اس کے کامل ہے کہ جو ضمیر کا مرجع بنایا جائے اس طبع سے اسکو جویت کہتے ہیں جو جو ضمیر سے ماخوذ ہے اور ان دونوں حیثیتوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اسکو ماہیت کہتے ہیں۔

فان قيل فالاحکام بشبوت حقائق الاشياء الى قوله قلنا

حل عبارت :- پہلے مصنف نے کہا تھا کہ حقائق الاشياء ثابتہ بھر شارح نے حقیقت کا معنی بیان کیا کہ حقیقت کا معنی ہے ماہیہ النفسی ہو ہو اور حسی کا معنی بیان کیا کہ حسی بمعنی موجود ہے اور ثبوت مترادف ہے وجود کے ساتھ ان چیزوں کو بیان کرنے کے بعد مترادف نے اعتراض کے

اعتراض :- یہ ہے کہ وجود و ثبوت کے ساتھ حکم لگانا حقائق الاشیاء پر یہ حکم لگانا صحیح نہیں بلکہ ثابتہ کا لفظ لغو اور متدرک ہے کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ حقائق الموجودات موجودہ اور یہ بعینہ اس قول کے مترتب میں ہے کہ الامر ثابتہ ثابتہ یا الاشیاء الثابتہ ثابتہ اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس ترکیب میں عقد حمل عقد وضع کو مستلزم ہے اور عقد وضع عقد حمل کو مستلزم ہونا یہ غیر صحیح ہے کیونکہ عقد حمل عقد وضع پر مقرر ہوتا ہے اور عقد حمل کا عقد وضع پر مقرر ہونا اس وقت صحیح جب عقد وضع عقد حمل کو مستلزم نہ ہو اور عقد وضع اور عقد حمل میں عینیت نہ ہو حالانکہ اس ترکیب میں عقد وضع عقد حمل کو مستلزم بھی ہے و دونوں کے درمیان عینیت بھی ہے کیونکہ موضوع میں بھی الامور الثابتہ ہے اور محمول میں بھی الامور الثابتہ اسی طرح حقائق الموجودات میں بھی موجودات ہیں اور محمول میں بھی موجودہ ہے تو لغویت لازم آئے گی۔

جواب :- یہ ہے کہ حقائق الاشیاء ثابتہ کا معنی ہے کہ ما عقدہ حقائق الانشیاء ثابتہ فی نفس الامر اور یہ بات ضروری نہیں ہے کہ ما عقدہ تو ہے لیکن نفس الامر میں بھی موجود ضرور ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ اعتقاد بالشیئی لا یمتثلزم ان یکون موجوداً فی نفس الامر تو عقد وضع مغایر عقد حمل کے قرض نے جو عینیت کا دعویٰ کیا تھا وہ عینیت ختم ہو گئی فلا ورود بلا اعتراض

منشاء اعتراض :- اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اعتراض کہاں سے پیدا ہوا چکا اس سے پہلے ایک فائدہ ہے۔

فائدہ :- یہاں پر کل احتمالات سات بنتے ہیں تین احادی تین ثنائی ایک ثلاثی احتمالات احادی یہ

احادیث نمبر ۱ :- حقیقت ماہی ایسی ہو ہو شے بمعنی ما یعلم بہ و یخبر عنہ کے ہیں جو معدوم اور موجود دونوں کو شامل ہے اور ثبوت بمعنی تصور کے ہیں۔

نمبر ۲ :- شے بمعنی حقیقی جو کہ موجود ہے اور حقیقت بمعنی مجازی یعنی غرض کے معنی میں ہیں اور ثبوت بمعنی تصور کے ہیں۔

نمبر ۳ :- ثبوت بمعنی حقائق جو موجود ہے اور حقیقت بمعنی عوارض اور شے بمعنی ماسخہ عن جو شے ہے موجود اور معدوم دونوں کو۔

احتمال ثنائی نمبر ۱ :- حقیقت بمعنی حقیقی یعنی ماہی ایسی ہو ہو شے بمعنی حقیقی یعنی موجود کے ہو گئے ثبوت بمعنی مجازی یعنی تصور کے ہو۔

نمبر ۲ :- حقیقت بمعنی مجازی یعنی عارض کے ہوں اور شے بمعنی حقیقی یعنی موجود کے ہوں اور شے بمعنی حقیقی یعنی موجود کے ہوں۔

نمبر ۳ :- حقیقت بمعنی حقیقی یعنی ماہی ایسی ہو ہو ثابت بمعنی حقیقی یعنی موجود کے ہے لیکن شے بمعنی مجازی یعنی ما یعلم بہ و یخبر عنہ کے ہوں

احتمال ثلاثی :- حقیقت بمعنی حقیقی یعنی ماہی ایسی ہو ہو اور شے بمعنی موجود اور ثابت مراد ہے شے کے ساتھ ان احتمالات سب میں احتمالات ثنائیہ مثلاً متراض نہیں بن سکتے ہیں کہ حقائق بمعنی عوارض کے ہو اور شے اور ثابت بمعنی حقیقی سے ہو تو عوارض الاشیاء ثابتہ بن سکتے اس پر کوئی متراض وارو نہیں ہو سکتا بلکہ مثلاً متراض نمونہ صورتات ہے۔

و هذا الكلام مفید الی قونہ والعلم بها :-

ترجمہ :- اور یہ کلام مفید ہے بہت کم تاویں کو متعارف ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ہمیشہ کے مثل

نہیں ہے اور نہیں شاعر کے قول انا ابو نجم و شعری شعری کے مثل ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شعری کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات اس پر کسی چیز کا قسم لگانا مفید ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ دیوان ناطق ہے تو غور ہوگا۔

حل عبارت :-

شارح فرماتے ہیں کہ حقائق الانبیاء ثابتہ یا ایک ایسا کلام ہے جو مفید للعسفی ہے بہت کم محتاج الالبیان ہوتا ہے یہ ایسا کلام نہیں جیسے الثابت ثابت کیونکہ الثابت ثابت میں لغویت موجود ہے اسی طرح ایسا بھی نہیں جیسے ابو نجم شاعر کا قول ہے انا ابو نجم و شعری شعری پورا شعر یہ ہے۔

لله نری ما احسن صداری قنم عینی وفواء لی
یسری

مع العفاریت بارض قفر . انا ابو نجم و شعری شعری

ابو نجم کے اس کلام میں صرف عن الظاہر ہے اور تاویل ہے اس وجہ سے کہ شعری شعری کا معنی ہے شعری، الان کشری فیما مضی ابو نجم کا مطلب یہ ہے کہ بڑھاپے کی وجہ سے میرے عقل اور فہم میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں آئی بلکہ میرے آج کے اشعار ایسے ہی ہیں جیسے میں گزشتہ زمانے میں اشعار کہتا رہا یا معنی یوں ہوگا شعری ہو شعری المعروف بالباطلۃ حاصل کلام یہ ہے کہ ابو نجم کے اشعار میں صرف عن الظاہر ہے اور تاویل ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ شعری الان کشری فیما مضی تاویل نہیں ہے

کیونکہ اس میں صرف عن الظاہ موجود نہیں تو اس میں بھی نہیں کیونکہ صرف عن الظاہ اس وقت موجود ہوتا
اگر شعری شعری معنی ایسا نہیں موجود نہ ہوتا۔ حالانکہ یہاں تو اس کے لئے محال موجود ہے، وہ اس طرح
کہ شعری شعری میں اضافت عہ کے لئے ہے اور معہود شعری الات ک شعری فیہا
مفہوم ہے یہ معنی تو فارغ سے نہیں آیا ہے بلکہ یہ معنی مدلول لفظ اور مفہوم ہے لفظ سے جب یہ معنی
مدلول ہے لفظ کا اور مفہوم ہے لفظ سے تو صرف عن الفظ ہر کہاں سے آیا جب صرف عن الفظ ہر نہیں
شعری شعری کے اندر تاویل بھی موجود نہیں ہے۔

جواب : یہ ہے کہ مہد سنیے الف ہم بھی آتے ہیں اور اضافت بھی آتی ہے لیکن عہد میں قاعدہ یہ
ہے کہ معہود ایک جزئی ہوگی۔ الف لام کے مدلول کا یا اس چیز کا جس کی اضافت کی گئی ہو۔ جیسے نعمتی
مرحوم الرسول میں الرسول کی ابتداء میں الف لام معہود کی ہے اور معہود جو کہ موصیٰ ایک جزئی ہے
الف لام کے مدلول کا جو کہ رسول ہے اب ابوالخیر کے قول شعری شعری میں جزئی وہ ممکن اشعار ہیں
جو قصائد مفرقہ میں موجود ہے اور الان وہی مطلق جو کہ زمانے سے اس پر شعری شعری کسی دلالت کے
ساتھ دلالت نہیں کرتے ہیں تو مترض کا یہ نہا ہے ان اور ما مطلق مدلول ہے لفظ کا یا مفہوم ہوتا ہے
لفظ سے تو ضرور اس پر دلالت بھی کرتا ہے جب نہ مدلول ہے لفظ کا اور نہ مفہوم ہوتا ہے لفظ سے تو لا
محالہ شعری شعری میں صرف عن الفظ موجود ہے تو تاویل بھی ثابت ہوگی۔

وتحقیق ذالک : شارح فرماتے ہیں کہ ایک چیز میں مختلف چیزیں ملحوظ ہوتی ہیں بعض
حیثیت کے لحاظ سے اس پر کسی چیز کے ساتھ قسم لگا، مفید ہوتا ہے۔ اس حیثیات کے لحاظ ان چیز پر کسی
چیز کے ساتھ قسم لگانا غیر مفید ہوتا ہے۔ مثلاً انسان ایک شے ہے اس کو اگر اس لحاظ سے دیکھ جائے کہ وہ
ایک جسم ہے تو اس پر حیوان کے ساتھ قسم لگانا درست ہے ہذا القسم حیوان کہنہ درست ہے۔ اور اگر

انسان کو اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ حیوان ہے تو پھر اس پر حکم لگانا درست نہیں کیونکہ یہ حکم لگانا غیر مفید ہے اس لئے کہ حکم لگانے کی صورت میں الحیوان حیوان ہوگا چنانچہ یہ لغو ہے۔

والعلم لہا ای بالحقائق الی قوله خلافاً للسو فسطائیہ

ترجمہ :- اور حقائق اشیاء کا علم یعنی اس کا تصور اور ان حقائق اشیاء کے وجود اور ان کے احوال کی تصدیق و تحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے اس بات کا یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے جواب یہ ہے کہ مراد جس ہے ان لوگوں پر رد کرنے کیلئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شے کا ثبوت نہیں ہے اور نہ کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

:- حل عبارت :-

اس عبارت سے مراد ہے کہ سو فسطائیہ پر رد کرنا چاہتا ہے سو فسطائیہ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ حقاہ قلا سفا کا ایک فرقہ ہے اور نصیر طوی نے یہ کہا ہے کہ پورے عالم میں کوئی بھی ایسی قوم نہیں کہ جو اس مذہب کے قائل ہوں لیکن ہر وہ آدمی جو دلیل میں غلطی کرے تو وہ سو فسطائی ہے (انھیں) سو فسطائیہ میں سے بعض کہتے ہیں کہ کسی کو کسی شے کی ثبوت کا یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہے مصنف ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح سے اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامر میں ہے محض دہی یا خیالی نہیں ہے اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان اور حدوث کا علم یہ بھی نفس الامر میں ہے محض دہی یا خیالی نہیں ہے جس طرح آسمان اور زمین دہی اور خیالی چیزیں نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں ہے اسی طرح ان کے وجود کا علم بھی نفس الامر میں ہے مثلاً کہ آسمان ہوا ہے یا پانی ہے یا

ہمارے نیچے ہے اعلم کی ابتدا میں الف لام کی استغراق انواع کے لئے ہے تو معنی یہ ہوگا کہ جمیع انواع العلم بالحقائق متحقق

استغراض :- یہ ہوتا ہے کہ استغراق سے متبادر استغراق افراد مراد ہوتا ہے استغراق انواع مراد لینے کی صورت میں خلاف متبادر لازم آتا ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ مقام قرینہ ہے اس بات پر کہ استغراق سے استغراق انواع مراد ہوتا ہے اس لئے کہ الف لام غرضی تو مراد نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ غرضی مراد لینے کی صورت میں سوفسطائیہ پر روئیں ہو سکتا اس لئے کہ غرض افراد علم میں تو شک بھی داخل ہے حالانکہ سوفسطائیہ شک کے قائل ہیں اسی طرح عہدی بھی مراد نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ پھر تو مسمود ایک ہی فرد کا حکم کا ہوگا اسی طرح استغراق افراد بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ جمیع افراد العلم بالحقائق ثابتہ یہ تو واضح ہے کہ صحیح نہیں ہے بعض نے ثبوت کا لفظ مقدر مانا ہے والعلم ببشوقہ لفظ مقدر مان لیا تو پھر باحوالہ کے لفظ کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ان میں بعض کا یہ وہم بالکل غلط ہے کیونکہ وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال قائم کرنا جیسے کہ یہ استدلال محتاج ہے اس بات کی طرف کہ علم بالحقا ثبات ہے اسی طرح وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال محتاج ہے۔ علم باحوال اشیاء کی طرف بھی احوال اشیاء مثلاً اشیاء کا ممکن ہونا حادث ہونا اب بات یہ ہے کہ ثبوت صانع اور صفات صانع پر استدلال ثبوت حقائق اور احوال حقائق پر کیوں متوقف ہے اس کی تفصیل اپنے مقام پر آنے والی ہے مختصراً کہ اگر حقائق ثابت نہ ہوں جلد معدوم ہوں معدوم تو موجود کیلئے دلیل نہیں بن سکتا ہے اسی طرح حقائق کے جو احوال ہیں مثلاً حقائق کا ممکن ہونا حادث ہونا اگر ممکن یا حادث نہ ہو متعین ہو سکتے یا واجب ہو سکتے ہیں یا واجب سے جو وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال نہیں کی جاسکتی ہے اس وجہ

سے کہ مستغنی کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہے کہ مصنوع یا مجہول بن جائے تاکہ اس کو صانع یا جاعل کی ضرورت پر جائے بھرتا صانع کے صفات ثابت نہ ہوئے اس وجہ سے کہ صفات تو اس وقت ثابت ہو سکتے ہیں جبکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ صانع ہے اس لئے جب صانع ہونا ثابت ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کیلئے صفت تکوین ثابت ہوئی اور تکوین مقصی ہے علم اور قدرت اور ارادہ، سمیع، بصیر وغیرہ کیلئے تو ثابت ہو جاتی ہے یہ بات کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے سمیع ہے بصیر ہے وغیرہ لکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ والعلم بھا سے مراد العلم بمتوہما ہے یہ جو تھا کہ لفظ کو اس وجہ سے مختار مانتا ہے کہ یہ بات یقینی ہے کہ لا علم بجمع الحقائق کہ جمیع الحقائق کے ساتھ علم تحقق نہیں۔

اعراض :- یہ ہوتا ہے کہ علم سے کون سا علم مراد ہے علم تفصیلی یا علم اجمالی اگر علم سے علم تفصیلی مراد ہے پھر تو یہ بات مسلم ہے کہ جمیع حقائق کا علم تفصیلی تحقق نہیں نور اگر علم سے علم اجمالی مراد ہے پھر تو یہ بات ممنوع ہے کیونکہ علم اجمالی تو تحقق ہے کیونکہ حقائق الامشیاء ثابتہ کے ضمن میں علم اجمالی موجود ہے جواب :- بعض حضرات نے علم کو متعبد کیا ہے علم بالکلمہ کے ساتھ اور علم بالکلمہ علم تفصیلی ہے لیکن یہ تعبد دو وجہ سے صحیح نہیں ایک تو یہ ہے کہ تعبد پر کوئی دلیل موجود نہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ تعبد قسم شارح کے معنی ہے کیونکہ شارح نے پہلے سے کہا تاملت تصور الہا والتصدیق ہا

جواب :- یہ ہے کہ الامشیاء کے ابتدا میں جو الف لام ہے وہ جنس کے لئے ہے معنی یہ ہوگا کہ حقائق جنس اشیاء کا ثابت ہیں اور علم بجنس الامشیاء تحقق ہے اب کسی قسم کی خرابی نہیں

اعراض :- اس جواب پر اعتراض ہے کہ ثبوت جنس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ یہ ان اعیان اور اعراض کے ضمن میں جو جن اعیان اور اعراض کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ثبوت جنس دیگر

ایمان اور اغراض کے ضمن میں جو یہ تصور حاصل نہ ہو تصور تو یہ ہے کہ جن ایمان اور اغراض کا ہم مشابہہ کرتے ہیں ان سے استدلال کی جائے ثبوت صانع اور صفات صانع پر

جواب :- یہ ہے کہ اذ اثبت النفسی من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه

المفادات التلهی بمنه وکرمه وحسن توفیقہ

قوله خلافا لسو فسطائیه الی قوله ولنا تحقیق :-

ترجمہ :- برخلاف سوسو فسطائیہ کے کہ ان میں بعض نفسیہ اشیا کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب دہمی چیزیں ہیں اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عقاید یہ کہلاتے ہیں اور ان میں بعض شیا کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے خلاف ہے یہاں تک کہ اگر ہم کسی شے کو جو ہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرضیہ و عرضیہ ہے یا تدبیر تو قدیم ہے یا حادث تو حادث اور یہ حال عند یہ کہلاتے ہیں اور ان میں بعض شے کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انہیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے عن هذا التیاس اور یہ کہ لا اور یہ کہلاتے ہیں۔

:- حل عبارت :-

سوسو فسطائیہ بمن فرقوں میں ہٹا دے۔

(۱) عندیہ (۲) عندیہ (۳) اور یہ

وجہ تسمیہ :- عندیہ و عندیہ یا اس وجہ سے کہتے ہیں لانہم بعد ذلک الحق عندیہ چونکہ احق حق

ظانکار کرتے ہیں اس وجہ سے عندیہ کے ساتھ موسوم کیا عندیہ اشیا کے ثبوت کا علمی

الاطلاق انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اور جو کچھ بھی ہم رکھ رہے ہیں مگر کچھ بھی ہم محسوس

س کر رہے ہیں یہ محض اوہام ہے اور خیالات ہیں نفس الامر میں کسی بھی شے کا نہ ثبوت ہے نہ وجود ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو بھی کوئی قضیہ ہو برہمی، یا نظری س قضیہ کا معارض نہ خواہ موجود ہے لہذا دونوں قضیوں میں سے کوئی بھی متفق نہ ہوگا اور یہ کہتے ہیں کہ نفس الامر میں نہ نسبت یہائی ہے نہ نسبت ملی ہے محض اوہام ہیں

مثال برہمی - جیسے صفراوی آدمی جب سعد کو مزہ میں ڈال دیتے ہیں تو یہ صفراوی آدمی کہتے ہیں ہذا الامر یہ کڑوا ہے اس کو شہد کوڑا محسوس ہو رہا ہے اور غیر صفراوی آدمی جب شہر کو مزہ میں ڈال دیتا ہے تو یہ کہتے ہیں کہ ہذا حاصل ہو رہا ہے تو یہ دونوں حکمیں آپس میں مودع ہیں لہذا دونوں میں نہ میٹھ ہے نہ کڑوا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ ف اوہام ہے۔

مثال نظری :- جیسے بعض کہتے ہیں کہ العالم حادث لانہ متغیر و کل متغیر حادث ، فالعالم حادث انہوں نے عالم پر حادث ہوئے کا حکم لگا دیا اور بعض کہتے ہیں کہ العالم قدیم لانہ مستغنی عن الذمور و کل ما ہذا شانہ فهو قدیم فالعالم قدیم اب یہ دونوں حکمیں آپس میں مودع ہیں اور قاعدہ ہے کہ اذا تعارضتا قضاقلتا

جواب ۱ - یہ پہلی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ صفراوی جو یہ کہتا ہے کہ شہد کڑوا ہے یہ اس وجہ سے نہیں کہ شہد نفس الامر میں کڑوا ہے بلکہ صفراوی شہد کو کڑوا اس لئے کہتے ہیں جو کہ انہما فی عصبہ مغروہ علی اللسان اس کے قوت و اکتہ میں نقصان ہونے کی وجہ سے اور شہد کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔

جواب ۲ - دوسری دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قول اول یہ کہ عالم حادث ہے یہ نفس الامر کے موافق ہے اور قول ثانی جو کہ عالم قدیم ہے یہ نفس الامر کے مخالف ہے اور تساقط کا حکم معارضین میں

اس وقت ہے جب کہ معارضین دونوں نفس الامر میں ہوں حالانکہ عالم قدیم یہ نظم نفس الامر میں نہیں۔

وجہ تسمیہ عندیہ :- عندیہ کو عند یہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ عند کا معنی اعتقاد ہے یونکہ یہ لوگ اشیاء ثبوت نفس الامر کی مقرر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ نفس الامر میں کچھ بھی نہیں ہے جو بھی کچھ ہیں وہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں ہم جس چیز کو جو ہر اعتقاد کر میں تو وہ چیز جو ہر ب اور ہم جس چیز کو عرض اعتقاد کر لیں تو وہ عرض ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جس چیز کے بارے میں ہم نے جو ہر اعتقاد کیا اگر اسی چیز کو دوسرا عرض اعتقاد کر لیں تو وہ اس کے نزدیک عرض ہے ہر ایک کا وہ سب اس کے نزدیک حق ہے فریق مقابل کے نزدیک باطل ہے۔

وجہ تسمیہ لا ادریہ :- لا ادریہ کو لا اور یہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جس چیز کے بارے میں ان سے سوال کیا جائے تو وہ لا ادری کے ساتھ جواب دیتے ہیں لا ادریہ اشیاء کے علم و یقین کا انکار کرتے ہیں اور ان میں شک کا اظہار کرتے ہیں اگر ان سے سوال کیا جائے کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو جواب دیتے ہیں لا ادری؟ کیا اشیاء ثابت نہیں ہیں تو جواب دیتے ہیں لا ادری اے شک کا اظہار کرتے ہیں حتیٰ کہ ان کو اپنی شک ہونے میں بھی شک ہے مانتے نے حقائق الاشیاء ثابتہ اشیاء کے نفس الامر کی کا جوئی کر کے عندیہ کی مخالفت کی اور والعلم بھا متحقق سے ثبوت اشیاء کے عدم کا دعویٰ کر کے لا ادریہ کی مخالفت کی۔

قوله ولنا تحقیق الیٰ قوله قالو الضروریات۔

ترجمہ :- اور ہماری تحقیق یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور لازمی جواب یہ ہے کہ اگر اشیاء کی تحقیق نہیں تو ثابت ہو چکا اور متحقق ہے تو کوئی بھی ایک حقیقت سے یونکہ وہ ہم کی ایک قسم سے تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی لہذا ان کی

ہاں نفی صحیح نہ ہوئی اور یہ بات بھی نہیں کہ یہ دلیل صرف غریبوں کے خلاف درست ہوگی۔

۔ حل عبارت ۔

اس عبارت سے شرح جواب دیتے ہیں جواب سے پہلے ایک فائدہ

فائدہ :- ایک دلیل تحقیقی ہے ایک دلیل الزامی ہے دلیل تحقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے مقدمات مسئلہ کی حاکم صادقہ اور دلیل الزامی اس کو کہتے ہیں جس کی مقدمات فہم کی حاکم مسلم ہو مگر چہ مسئلہ کی حاکم مسلم نہ ہو دلیل تحقیقی سے تصود اخبار حق اور دلیل الزامی سے تصود اخطا سکوت فہم ہو دلیل تحقیقی ۔ یہ ہے کہ ہم نفس اشیر کے وجود اور ثبوت نامہ شاعرہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور بعض اشیاء کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں مثلاً آسمان زمین، دریا، پہاڑ، غیرہ کے وجود کا کچھ کر یقین کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں

دلیل الزامی ۔ یہ ہے کہ ہم ہندو غائیہ سے پوچھیں گے کہ تم جو کہتے ہو کہ لامسی منہ الاشیاء ہذا ہستہ یعنی تحقیق ہے نہیں گز نہیں تو صحت اثبات ہے اور اگر یہی تحقیق ہے تو تحقیق میں سے ایسی حقیقت ثابت ہوگی کہ یہ ممکن نہیں تو ایک حقیقت ہے کیونکہ فہم کی دقت میں سے ایجاب اور سبب لہذا انفسی حکم کی ایک قسم ہوئی اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم ایک نفسانی کیفیت ہے اور کیفیت عرض ہے اور عرض وجودات خارجیہ اور حقائق اشیرہ میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی ہذا ہستہ ایک حقیقت ثابت ہوئی تو موضوعہ جذبہ کے حکم میں ہے تو تمہارا نفی الطلاق تحقیق الاشیاء کی نفی کرنا جو سب کچھ کے حکم میں ہے صحیح نہ ہو۔

قولہ ضروریات منہا حصیات

ترجمہ :- سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حیات ہیں اور جس کثرت سے غلطی کرتا ہے جیسے بھینکا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور ضروری شخص میں بھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور ضروریات میں بدھیات ہے اور بعض دلہان میں اختلاف واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلے میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فراموشی تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا اسی وجہ سے ان میں عقلاء کا اختلاف بہت ہے۔

:- (حل عبارت) :-

اس عبارت سے شارح سوفسطائیہ کے دلائل کو ذکر کرتے ہیں پہلے ایک فائدہ

فائدہ :- علم کی دو قسمیں ہیں ۱۔ ضروری ۲۔ نظری

نظری اس کو کہتے ہیں جو فکر سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ عالم حادث اور ضروری اس کو کہتے ہیں جو

فکر کو محض نہ ہو۔ بلکہ ہر عقل کو بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ ضروری کی سات اقسام بنتے ہیں

۱۔ بدھیات قسم اولیات کے ساتھ موسوم ہے بدھیات وہ ہوتے ہیں جس میں عقل محض تصور طریقین

کے بعد حکم لگا دیں جیسے الكل اعظم من اعظم من العجز

۲۔ حیات :- حیات وہ ہوتے ہیں ما يحصل بالحواس الظاہرہ جیسے النار حارۃ۔

۳۔ وجہ انیات وہ ہوتے ہیں ما يحصل بالحواس الباطنہ جیسا ان النار فرحۃ وغیرا

۴۔ فطریات وہ ہوتے ہیں جن کے ساتھ واسطہ حاضر ہو جیسے الاربعۃ زوج اور واسطہ یہاں پر اقسام

تینا دہین ہے۔

۵۔ مجربات وہ ہوتے ہیں کہ تکرار مشاہدہ کے بعد عقل حکم لگا دیں جیسا النساء مسہل

۶۔ حدیثات وہ ہوتے ہیں کہ حدس کے ذریعے عقل حکم لگا دیں حدس ایک قوت ہے جس سے مطلوب کا وقوعہ اور اک ہوتا ہے اور شک زائل ہوتا ہے جیسے سور القمر مستفاد من سور الشمس

۷۔ متواترات وہ ہوتے ہیں کہ کثرت مخبرین کی وجہ سے جزم حاصل ہو جائے جیسے بغداد موجود ہے پھر ضروریات کی تمام اقسام میں حسیات اور بدھیات زیادہ قوی ہیں باقی اقسام بھی ان دونوں کی طرف راجع ہوتے ہیں تو جو سب سے اقویٰ ہیں ان کے اندر بھی خفاء واقع ہو جاتا ہے کیونکہ جس خطاء کو دیتے ہیں جیسے بھینکا آدمی ایک کو دودھ پیتا ہے احوال کی نظر میں ایک دو نظر آتے ہیں اسی طرح صغروی آدمی مٹھی چیز کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔ صغرا خطا طاربعہ میں سے ایک خطا ہے

خطا طاربعہ ۱۔ زم ۲۔ صغرا ۳۔ بلغم ۴۔ سودا

صغرا کارنگ زرد ہوتا ہے اس کا ذائقہ سخت کروا ہوتا ہے صغرا جب غالب پڑ جاتا ہے تو بول کا رنگ زرد پڑ جاتا ہے خصوصاً رنگ زرد پڑ جاتا ہے اور منہ کا ذائقہ کڑوا بن جاتا ہے صغروی آدمی جب کسی چیز کو منہ میں ڈالتے ہیں تو اس میں صغرا کا ذائقہ محسوس کرتا ہے حتیٰ کہ جب شہد منہ میں ڈالتا ہے تو شہد اس کو کڑوا محسوس ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس حسن کبھی کبھی صغیر کو کبیر دیکھتا ہے جیسے کہ اندھیرے میں دور سے آگ کو دیکھتا ہے اسی طرح معدوم کو موجود دیکھتا ہے جیسے دور سے نوریت کو دیکھ کر پانی محسوس کرتا ہے اس طرح بارش کی قطرات کو جب دیکھتا ہے تو ایک تار جیسا محسوس کرتا ہے اسی طرح متحرک کو ساکن محسوس کرتا ہے اور ساکن کو متحرک محسوس کرتا ہے جیسا کہ سایہ اور کواکب کو ساکن محسوس کرتا ہے حالانکہ یہ متحرک ہے اسی طرح جب کشتی میں سوار ہو تو جب ساحل کو متحرک محسوس کرتا ہے حالانکہ وہ ساکن ہے جب جس اتنی غلطیاں کر دیتی ہے تو جس پر کوئی اعتقاد نہیں ہو سکتا کسی چیز

کے بارے میں ہم جس پر اعتبار نہیں کر سکتے ہیں لہذا کوئی چیز بھی ثابت نہیں اس وجہ سے سادہ کلیہ صادق آیا ہی طرح ضروریات میں سے بدھیت میں ان میں بھی کثرت سے اختلاف ہے لہذا ان کے ثبوت پر بھی استناد نہیں کیا جاسکتا ہے مثلاً فرقہ مشہد اس قضیہ کی بدھیت ہونے کا مدئی ہے کہ ہر موجود کا مکان میں ہونا ضروری ہے اور اشعار و احوال کا ذکر کرتا ہے حضرت امام قسب کے بدھی ہونے کا مدئی ہے کہ بدھ اپنے افعال اختیار یہ حق رکھتا ہے اشعار و احوال کا ذکر دیتے ہیں بدھیت میں بعض دفعہ ایسے شہادت پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں حل کرنے میں نظر دقیق کی حاجت ہوتی ہے۔

خلاصہ :- جب بدھیت اور بدھیت کے ثبوت کا طریقہ نہیں ہو سکتا ہو جو بدھ ضروریات کے اقسام میں اقویٰ ہیں تو باقی ضروریات کے ثبوت کا حکم نہیں ہو سکتا ہے تو نظریات کا بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نظریات تو فرع ہیں ضروریات کا کیونکہ ضروریات یہی کوثر تیب و کثر نظریات کو حاصل کیا جاتا ہے۔

قوله قلنا غلط الحسنى البعض الاسباب جزئية الخ الى قوله
وامسباب العلم.

ترجمہ :- ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حس کا غلط کرنا دور ہر کسی بعض چیزوں کا تعین کرنے کے معنی نہیں اور تصور میں فحاشی ہونے کی وجہ سے یا انیسیت نہ ہونے کی وجہ سے بدھی میں اختلاف ہونا بدھیت کے معنی نہیں اور نفسا ضروریات کے کثرت اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے معنی نہیں اور ایماندار کی کیا بات یہ ہے کہ ان کے ساتھ خاص کرنا اور یہ کے ساتھ منظرہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراض ہی نہیں کرتے جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے بلکہ راستہ یہ ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے تاکہ یہ جل کر خود اعتراف کر لیں اور

سوفسطائیہ مزیں اور آراستہ پیراستہ علم کا نام ہے کیونکہ سوفافا کا معنی ہے عم حکمت اور اسطواء کا معنی مزیں ہے۔ اور غلط ہے اور اس کے ساتھ اشتقاق ہے جس طرح فلسفہ سے فیلاسوف بمعنی محبت حکمت سے مشتق ہے۔

:- (حل عبارت) :-

اس عبارت سے شارح سوفسطائیہ کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ حسن کا غلطی کرنا یہ بعض اسباب جزئیہ کی وجہ سے ہے اور بعض اسباب جزئیہ کی وجہ سے حسن کی غلطی کرنا یہ مستلزم نہیں ہے اس بات کیلئے کہ حسن تمام مواد میں غلطی کریں بلکہ حسن دیگر مواد میں جزم اور یقین کرتا ہے مثلاً صغریٰ غرض کو جو عقل کثروا محسوس ہوتا ہے وہ ایک سبب جزئی کی وجہ سے ہے۔ ایک آفت ہے صغریٰ جس نے اس اس کے اللہ کو خراب کر دیا ہے اب یہ مستلزم اس بات کو نہیں کہ عقل کو تمام لوگ کثروا محسوس کریں کیونکہ ہو سکتا ہے دیگر لوگوں میں یہ آفت موجود نہ ہو۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سبب عام ہو یعنی یہ آفت عام ہو جس نے تمام لوگوں کو اپنے لپیٹ میں لے لیا ہو حالانکہ عقل جازم ہے طوالت عقل کے ساتھ کہ عقل منہی چیز ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ بدھ عقل شاہد ہے اس بات پر کہ ایسا کوئی سبب عام موجود نہیں ہے جس نے تمام لوگوں کو اپنے لپیٹ میں لے لیا ہو پھر تو جمیع مواد میں غلطی واقع ہو جاتی ہے لہذا کسی بھی چیز میں جزم حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ سوفسطائیہ تو بدھ عقل کو تسلیم نہیں کرتے ہیں تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ بدھ عقل جازم ہے

جواب :- یہ ہے کہ یہ جواب تحقیقی ہے نفس الامر کے اندر ایسا یہی ہے وہی انسانی نہیں ہے تاکہ اعتراض وارد ہو جائے بھیات کے ثبوت پر لا اور یہ کے نقص کا یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ کبھی کبھی کوئی قضیہ بدیہی ہوتا ہے نفس الامر میں لیکن ایک شخص پر اس قضیہ کے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور غلطی ہوتا ہے جس کی بنا پر وہ انکار کرتا ہے مثلاً واجب الوجود نہیں ہے یہ ایک بدیہی قضیہ ہے جسے ایک شخص انکار کرتا ہے لیکن اس کو کہا جائے کہ واجب الوجود ہوتا ہے جو اپنے وجود میں غیر کا تابع نہ ہو اور عرض وہ ہوتا ہے جو غیر کا محتاج ہوتا ہے تو وہ شخص اپنے انکار سے رجوع کر دیتا ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اہل کشف نبی ﷺ کے قبر اور منبر کے درمیان جنت کا باغیچہ دیکھتے ہیں جیسے کہ حدیث میں ہے یہ حدیث متفق علیہ ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں ما بین منبر و مقبضہ من ریاض الجنۃ عام نووی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کے معنی میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ قبر مبارک اور منبر کے درمیان جو جگہ ہے وہ جگہ جنت کی طرف منتقل ہوگا دوسرا قول یہ ہے کہ اس جگہ میں عبادت جنت کی طرف پہنچ دیتی ہے شیخ ڈھولی فرماتے ہیں کہ ابن جبریم بعد از بہشت است کہ بر زمین اور وہ اندر اسی طرح اہل کشف نہر جنون سکون نیل اور فرات کو ودھ اور شراب اور شہد اور پانی دیکھتے ہیں جیسے کہ حدیث میں ہے اس حدیث کھدایت رے والے حضرت ابوہریرہؓ ہیں حدیث کا مضموم یہ ہے کہ یہ تمام نہرین جنت میں سے ہیں اس حدیث کو امام بخاری نے معنی کے ساتھ روایت کی ہے اسی طرح ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا انزل اللہ من الجنۃ خمسۃ انھار سکون و جنون ودجلۃ و نیل و الفرات اہل کشف بطعام حرام کو نجاست دیکھتے ہیں اور رافضی جو شیخیں کو گالیاں نکالتے ہیں اس کو خیر دیکھتے ہیں تو اس روایت کی کیا کیفیت ہے؟

جواب :- یہ ہے کہ یہ رویت صحیح ہے البغی اس کے کہ جس نے غلطی کی ہو یہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ اس کو تکلیف کے اندر ایک ایسی قوت پیدا کر دیتے ہیں جس قوت کے ذریعہ وہ ان موجودات کا ادراک کرتے ہیں جو موجودات ہزاری آنکھوں سے بھیجی ہوئی ہیں۔

قولہ :- سخن نہر بند کو کہتے ہیں نہ کنون نہر ثقیل کو کہتے ہیں دجلہ اور فرات غرق میں ہے اور نیل مصر میں ہے۔

قولہ والحق الله لا طريق الا المناظرة معهم الغی :-

اعترافی :- اعترافی یہ وارد ہوتا ہے کہ آگ کے ساتھ مذاہب : یا یہ قو کہ زمین سے ہے حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ آگ کے ساتھ مذہب دینہ و زمین حدیث جیسے کہ داری وغیرہ میں روایت کی ہے عن ابی ہریرۃ قال بعثنا رسول الله ﷺ فی سورۃ فقال ان ظفرتم بفلائو ففلائو فحرقوہما بالنار ہذا اذا کان الفدا بعث الینا فقال انی کنت امرتکم بتحریق ہذین الرجلین ثم رانا بیت الله لا ینفخی لاحدا ان یعذب بالنار الا الله فان ظفرتم بہما فاقتلوہما (نبراس ص ۵۳ حاشیہ نمبر ۳)

جواب :- اس اعترافی کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر ۱ :- تعذیب نہیں ہے بلکہ تذب ہے لیکن تعذیب کے ساتھ کسی کیا کیونکہ یہ تعذیب کی صورت میں ہے۔

جواب نمبر ۲ :- حضرت ابو بکرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول کہ انہوں نے جہنم زنا و قہ کو آگ میں جرایا ہوتا ہو سکتا ہے کہ زنا یعنی اور زنا یعنی جیسے اس قلم سے مستثنیٰ : (نبراس)

حل عبارت :-

قوله و سوفسطائیه اسم للحکمة المموهه : سوفسطائین کے ضد اور
ف کے فتح کے ساتھ یونانی لفظ ہے شارح فرماتے ہیں کہ سوفسطا حکمت مویہ کے لئے نام ہے موحہ واو
کے تشدید کے ساتھ باطلہ کے معنی میں ہے مشتق ہے مویہ سے پھر اس کو نقل کیا۔ مزین باطل اور تلبیس با
طل کی طرف کسی مناسب کی وجہ سے اور مناسبت بھی یہاں پر موجود ہے کیونکہ ترخیص کا معنی ہے
جعل المحل والمواضع فی صورة الذهب والعکم المرحوف عطف نفسہ پر
ہے حکمت مویہ کے لئے مزخرف مشتق ہے زخرف سے زخرف کا معنی ہے زہب پھر ہر باطل جو حق کی
صورت میں ہو اس کو موسوم کیا زخرف کے ساتھ

حاصل یہ ہے کہ شارح ماخذ المتحقق بیان کرتے ہیں سوفسطائیہ کا کہ یہ لفظ یونانی ہے جو دو لفظوں سے
مرکب ہے سوف اور اسطاموفا کے معنی ہے علم اور حکمت اور اسطاموفا کے معنی ہے مزین و غلط تو سوفسطائے
معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں پھر اس سے زبائی کا مصدر مفسطہ بروزن بعشرہ
مشتق مانا گیا جیسے فلسفہ زبائی کا مصدر ہے دو لفظوں سے مرکب ہے فیلا معنی محبت اور سوفامعنی علم
اور حکمت اور فیلا سوف کے معنی محبت علم و حکمت کے۔

و اسباب العلم وهو صفتہ یتجلی الی قوله بخلاف قولہم

ترجمہ :- اور اسباب علم اور وہ ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شئی اس شخص منکشف اور واضح ہو
جاتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس
کا تعبیر کیا جانا ممکن ہوتا ہے لہذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور
تصدیقات تصدیقہ اور غیر تصدیقہ کو شامل ہوگی۔

(حل عبارت)۔

پس چنانچہ ان کا معصوم گناہ بڑی ہے۔

فائدہ :- اوان علم کے بارے میں مختلف اصطلاحات ہیں۔ تھوڑے بہتے ہیں کہ اگر نسبت نامہ غیر یہ کہ
اومان ہو تو یہ تصدیق ہے اور اگر نسبت نامہ کا زمانہ ہو تو یہ تصور ہے پھر اگر تصدیق میں جو نب مخالف
کا احتمال ہو تو یہ ممکن ہے اگر جانب مخالف کا احتمال نہ ہو تو یہ اعتقاد اور جزم ہے پھر اعتقاد اور واقع کے
مطابق نہ ہو تو یہ جمل مرکب ہے اور اگر اعتقاد واقع کے مطابق ہو تو پھر اس کا زوال متنع ہے یا ممکن ہے
اگر اس کا زوال متنع ہے تو اس کو یقینی کہتے ہیں اور اگر اس کا زوال ممکن ہو تو اس کو تعلیق کہتے ہیں مثلاً
احساس تحسین و تحقیر ان کو محسوس کہتے ہیں علم کے بارے میں دوسرا اصطلاح بعض مکملین کی ہے وہ یہ
کہتے ہیں کہ العلم هو الادراک کہ علم اور ادراک ہی کا نام ہے عام ہے چاہے حواس کے ذریعے سے
ہو یا غیر مکذرات یعنی سے اسی طرح عام ہے اگر تصور ہو یا تصدیق جازم نہ یا نہ وصافق نہ واقع کے
مستحضر یا نہ سواہر تیس اصطلاح جمہور متقدمین کی ہے جمہور متقدمین یہ کہتے ہیں کہ علم دراک حواس اور عقل
کا نام ہے۔

فائدہ :- فقہاء ہر حدیثہ علم اور تحریر علم کے بارے میں اختلاف واقع ہو چکا ہے اس میں مختلف
مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ۱ :- حضرت امام رازی فرماتے ہیں کہ علم ہر محسوس ہر لکھ ہے جب بدیہی تصور یا لکھ
ہے تو علم ہی تعریف ممکن اس پر امام رازی کی طرف سے کئی دلائل پیش کئے ہوئے ہیں۔

دلیل ۱ :- بشری اشیاہ وہم معلوم کرنا چاہتے ہیں تو علم کے ذریعے معلوم کرتے ہیں اب اگر علم خود بھی

بدھی نہ ہو تو دور از مآئے گا اور دور باطل ہے۔

دلیل ۲ :- علم وجدانی کیفیت میں سے ہے جیسے جوش، غلظت، حرارت، برودت وغیرہ وجدانی کیفیات تو تمام کے تمام بدھی ہیں۔

دلیل ۳ :- جب کسی ایسے شخص سے جو اشیاء کو عدد اور رسوم کے ذریعے حاصل کرنے کا تجربہ نہ رکھتا ہو سوال کیا جائے کہ آپ فلاں کو جانتے ہیں تو وہ شخص ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب دے گا تو ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب دینے معلوم ہونے لگے کہ اس شخص کو معمولی کے مفہوم کا علم ہے اگر سوال کے مفہوم کا مفہوم نہ ہوتا تو وہ شخص ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب نہیں دے سکتا تھا۔

مذہب ۲ :- دوسرا مذہب امام الحرمین اور امام غزالی کا ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے اور محسوس تحدید ہے۔

دلیل :- محسوسات میں بہت سی چیزیں ہیں جس کی تعریف جنس اور فصل سے نہیں کی جاسکتی تو غیر محسوسات کو بطریق اولیٰ نہیں کی جاسکتی۔

مذہب ۳ :- تیسرا مذہب دیگر کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ علم نظری تو ہے لیکن ممکن تحدید ہے اس کی تعریف ممکن ہے۔ کیونکہ علم مقولات میں مقولہ کیف کے تحت داخل ہے اور کیف اجناس میں سے ایک جنس ہے تو علم ایک جنس بنا اور قاعدہ ہے کل مانہ جنس فقلہ فصل تو جب جنس اور فصل ثابت ہوئے تو تعریف ہو سکتی ہے۔

وہو صفتہ بتجلی بها المذکور لمع فامتھبی بہ یہ علم کی تعریف امام ابی منصور ما تریدی سے منقول ہے۔ تعریف میں بتجلی مکتور اور انکشاف کے معنی ہیں اور بھا کے اندر باہریت کے لئے ہے اور مذکور سے مراد شی ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ علم ایک ایسی صفت ہے جس کے ذریعے

سے شئی منکشف اور ظاہر ہوتی ہے اس شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ جب مذکور شئی کے معنی میں ہے تو منکشف شئی ہی کو ذکر کرتے۔

جواب :- یہ ہے کہ شئی کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا مگر جازاً اور مجازاً تعریفات میں مجبور ہوتا ہے اس وجہ سے شئی کو ذکر نہ کیا علماء کا اس میں اختلاف ہو چکا ہے کہ مذکور ذکر بضم الذال سے مشتق ہے جس کا معنی ذکر قبلی یا مذکور ذکر بکسر الذال سے مشتق ہے بعض نے قول اول کو اختیار کیا ہے کہ ذکر بضم الذال سے مشتق ہے۔ اجماع قلن اسکے معنی میں ہے۔

اعتراض :- ان حضرات پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ذکر قبلی بھی تو علم کے معنی میں ہے تو دور لازم آجیگا دور تو باطل ہے اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔

جواب ۱ :- ذکر قبلی اور جمل مرکب دونوں کو شامل ہے اور علم ان دونوں کو شامل نہیں۔

جواب ۲ :- معرف علم بمعنی عربی ہے اور ذکر علم لغوی ہے تو یہ دونوں متغیر ہو گئے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ مذکور ذکر بکسر الذال سے مشتق ہے جس کا معنی ہے ذکر لسانی۔ یہ حضرات دو دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل ۱ :- متبادر یہ ہے کہ جب بکسر الذال ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ الفاظ تعریف کو اظہر معنی پر منقول کرتا ہے اور ظاہر معنی ہی ذکر لسانی ہے۔

دلیل ۲ :- اگر ذکر قبلی مراد ہو تو یہ وہم ہوتا ہے کہ علم حاص ہے قلب کے ساتھ تو پھر تو ادراک حواس تعریف سے نکل جاتے ہیں شارح علامہ تھانویؒ نے شرح عقاید میں تفسیر ثانی کو اختیار کیا ہے اور شرح مقاصد میں تعبیر اول کو اختیار کیا ہے۔

شارح نے وہ ممکنات ان بعد کہ کہ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تفسیر چنانچہ رائج ہے کیونکہ تفسیر تو لسان کے ساتھ کی جاتی ہے نہ کہ دل کے ساتھ۔

فی شتمل الادراک الحواس :- حواس سے حواس خمسہ ظاہرہ مراد ہے کیونکہ حواس باطنہ کے متکلمین قائل نہیں ہیں اب بات یہ ہے کہ مدرک نفس ہے یا حواس بھی مدرک ہے تو حق بات یہ ہے کہ مدرک نفس ہے حواس صرف آلات ہیں اور اک میں بعض حکماء نے یہ زعم کیا ہے کہ محسوسات کیلئے مدرک حواس ہیں لیکن ان کے اس قول کو رد کیا گیا ہے کہ ہم دیکھتے تو ہیں سنتے تو ہیں باوجود اس کے کہ اشارہ نفس کی طرف کی جاتی ہے کہ نفس نے دیکھا نفس نے سنا اب حواس کے ادراک کو جو علم کے ساتھ موسوم کیا وہ اشعری نے موسوم کیا لیکن اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عرف اور لغت اور شرع بھائم سے علم کو نفی کرتے ہیں حالانکہ احساس تو بھائم کیلئے بھی ثابت ہیں لیکن اس اعتراض کے جواب دیئے کیلئے کوشش کی گئی ہے

جواب :- جواب یہ دیا گیا کہ بھائم سے جس علم کی نفی کی گئی وہ علم بالعقل کی نفی کی گئی ہے نہ کہ علم بالحواس کی دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تعریف میں کلمہ من ذوی العقول کے لئے ہے تو احساس بھائم حد سے نکل جاتی ہے۔ تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ان پر کہ ادراک حواس کا معنی ہے ادراک لنفس فاطلقہ بالحواس نفس احساس مراد نہیں ہے اس لئے کہ حواس تو آلات ادراک ہیں۔

والادراک العقل من التصورات والاتصافات :- بعض مشائخ کے کلام سے محسوس ہوتا ہے کہ ادراک کی نسبت عقل کی طرف حقیقی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ جس طرح حواس کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے اس طرح عقل کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے لیکن چونکہ عقل

حاجب قریب تو قتل (مردار) قرار دے۔

یہاں یہ بات یقیناً تصدیق ہمارے منافی وقوع فیہ ۱۔ محتمل الزوال دیکھتے ہیں جسے انفس ۲
۱۔ وجودہ۔ حتمیہ تنفیض میں ہر قسم کی قید سے خالی نہ رہی ہو اور مطابق قید جبل مراب خارج
۲۔ یعنی اس مراب جزم پاس ہونے میں یہی ممکن یا جزم ۳۔ مقدم ہے اور یہ محتمل الزوال کی قید
۳۔ مودہ خارج ہوا مقدم ۴۔ اس سے جوئی حکم یا استدلال کا نتیجہ نہیں رہتا ہے جس میں اس حکم کا اعتقاد
۴۔ رہتا ہے اس شخص کا قتل ہوتا ہے اس سے کہ جس میں پاس نہیں ہے جیسے ہم قتل میں امام ابو حنیفہ کی اتباع
رہتے ہیں۔

قوله بخلاف قولهم صفتا، تور جب تميز لا يحتمل التقيض

ترجمہ۔ یہاں انفس ۱۔ اسے قول ۲۔ ہے ایک ایسی صفت ہے جو ایسی صفت یہ کہتی ہے جو
۱۔ کہیں یا اس میں نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے احوال کو بھی شامل ہے یعنی کی قید نہ لگائی کی
۲۔ یہاں تصورات کو بھی اس سے چھوڑ کر ان کے بقول تصورات کے نہیں تو نہیں ہوتی لیکن یہ
۳۔ تعریف تصدیق ہے ۴۔ یہاں شامل نہیں ہوں میں مناسب ہے کہ نقلی کو انکشاف ہم پر محمول کیا جائے
۴۔ ہوں ہوں میں ہوں ۵۔ اس سے کہ ایک ممکن کا مقابل ہے۔

۱۔ اس مبارک۔

۱۔ ثانی یہاں کیا ہے کہ ممکن جو تعریف پڑ رہی ہے یعنی صفتہ پنجلی ۲۔ ہذا المعذور یہ
۲۔ تعریف اور ان کے تمام ہوں شامل ہے خلاف اس تعریف کی کہ صفتہ وہب تصدیق واضح یہ
۳۔ تعریف اور ان کے تمام ہوں شامل نہیں کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کو تو شامل ہے کیونکہ
۴۔ تعریف میں قید طلق ۵۔ کہتے ہوئی ہے نہ تو تصدیق نہیں ہے تو اور ان کو بھی شامل ہے جو کہ معنی

نہیں ہے اسی طرح یہ تعریف تصورات کو بھی شامل ہے کیونکہ تصورات کیلئے نقیض نہیں ہوتے ہیں لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینہ و اس وجہ سے شامل نہیں کہ ممکن تو فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور محمل مرکب نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح تقلید خال کے اعتبار سے نقیض کا احتمال رکھتا ہے

فوائد قیود۔ تعریف میں جب صلتہ نہا تو یہ شامل ہیں محمل کو بھی اور علم کے علاوہ جو صفات ہیں جیسے حیات و اود غیرہ ان تمام کو شامل ہو گیا اور جب یہ کہا کہ تو جب تمیز تو تعریف سے وہ تمام صفات نکل گئے تو اس محل کو جس محل کے ساتھ یہ قائم ہے غیر سے ممتاز تو کر دیتے ہیں لیکن اس محل کو تمیز نہیں بناتے ہیں کی اور شمی کیلئے یہ وہ صفات ہیں جو صفت اور اکیہ کے علاوہ ہیں کیونکہ قدرت مثلاً ایک صفت ہے یہ واجب کرنا ہے اس بات کو کہ جس کے ساتھ یہ قائم ہے یعنی کہ قادر تو اس کو مستزکر رہا ہے عاجز سے لیکن یہ نہیں کہ وہ محل معین بقسب بھی بن جائے بخلاف صفت اور اکیہ کہ صفات اور اکیہ جس طرح محل کو ممتاز کرتے ہیں غیر سے اسی طرح محل کو معین للغیر بھی بنادیتے ہیں اور تعریف میں جب یہ کہہ لا یحتمل النقیض تو ممکن اور مشکوہم اور محمل مرکب نکل گئے کیونکہ یہ فی الحال نقیض کا احتمال رکھتے ہیں اور محمل مرکب نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور تقلید مال کے اعتبار سے نقیض کا اعتبار رکھتے ہیں۔

قوله ولكن ينبغي ان يحتمل التجلی۔ اس عبادت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ تصدیقات غیر یقینہ اگر علم ہے تو دوسری تعریف ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے جامع نہیں اور اگر تصدیقات غیر یقینہ علم نہیں تو پہلی تعریف ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے مانع

نہیں حالانکہ تعریف کیلئے ضروری ہے کہ جامع و مانع ہو۔

جواب :- یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ کئی تعریف میں جو نقطہ تعمیل ہے جو مطلق ہے اس کو انکشاف عام کے معنی میں لیا جائے کہ کئی کا اس طرح تکشف اور ماسوائے سے ممتاز ہو جائے یہ فیض کا اتنا ہی نہیں رہتا۔ فی الذل ورنہ فی امر۔ ان صورت میں انوں تعریفیں ایک ہو جائیں گے انوں تعریفیں تصدیق تعریفیہ کو شامل نہیں ہوگی۔

قوله للمخلوق الخ الی قوله فان قيل۔

ترجمہ :- اور اسباب علم مخلوق فرشتہ انسان اور جنات کیسے استقرائی کی رو سے تین ہیں خواں سلیمہ اور خیر صادق اور عیسیٰ بر خلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ خود اس کی ذات کی وجہ سے کسی سبب کے سہارے نہیں ہے وہ صریح ہے کہ سبب اگر خارج ہے تو خیر صادق ہے ورنہ اگر وہ آل ہے جو مد رک کا غیر ہے تو خواں ہے ورنہ پھر عقل ہے۔

:- حاش عبارت :-

قوله للمخلوق :- یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس کو جواب دیتے ہیں۔

اعتراض :- یہ ہے کہ خلق مصدر ہے خالق کے معنی میں ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اسباب العلم للمخلوق حالانکہ یہ نبط ہے کیونکہ خالق کا علم لذا القیہ ہے وہ کسی سبب کا محتاج نہیں۔

جواب :- شارح نے ایہ المخلوق کہہ کر جواب دیا کہ خالق مصدر مطلق مفعول کے معنی میں نہ کہ خالق کے معنی سے مخلوق مراد ہے فرشتہ انسان اور جن ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ مقام تفصیل میں چند اشیاء ذکر کرنے کے بعد خاموش ہونا

وال ہے اس بات پر کہ یہاں محصر ہے یہ مقام بھی تفصیل کی ہے شارح نے ملک، ہنس، جنم ذکر کر کے اس کے بعد خاموش ہو گئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مخلوق ان تین میں منحصر ہیں حالانکہ مخلوق ان تین میں منحصر نہیں ہے مخلوقات تو بہت زیادہ ہیں۔

جواب :- یہ ہے کہ مخلوق سے مراد وہ مخلوق ہیں جو زوی العفون، ہوا اور زوی العقول یہ تین مخلوق ہیں۔

قولہ بخلاف علم الخالق فاللہ لذاتہ باری تعالیٰ کا علم چونکہ لذاتہ ہے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے شارح نے باری تعالیٰ کے علم کو مخلوقات کے علم سے مستثنیٰ کرنے کیلئے اس عبارت کو ذکر کر کے کہ مخلوقات علم چونکہ اسباب کی وجہ سے ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ لذاتہ میں ضمیر کا مرجع کس کو بنائیں علم کو بنائیں گے یا خالق کو بنائیں گے اگر ضمیر کا مرجع علم ہو تو معنی یہ ہوگا کہ علم خالق ذات علم کی وجہ سے ہے اور لام تعلیلیہ ہے اس کا مدخل علت حقیقی ہے تو خرابی یہ لازم آئی کہ علت شئی لفظہ کی خرابی لازم آئے گی۔ علم علم کیلئے علت بن گئی حالانکہ علت ایہیسی لفظہ تو باطل ہے اور اگر ضمیر کا مرجع خالق ہو تو معنی یہ ہوگا کہ علم خالق ذات خالق کی وجہ سے ہے اور لام تعلیلیہ ہے مدخل اس کا علت حقیقی ہوگا کہ علم خالق ذات خالق کی وجہ سے ہے اور علت حقیقی کا یہ معنی ہوگا کہ علم صادر ہوگا ذات باری تعالیٰ سے اس کے اختیار سے حالانکہ صفات کا صدور اختیاری نہیں ہے اضطراری ہے۔

جواب :- ضمیر راجع ہے خالق کی طرف اور لام تعلیلیہ کا مدخل خالق حقیقی کا نہیں ہو سکتا بجزی اور کسائی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کافی ہے اپنے علم کے حصول میں اور اس علم کے تعلق معلومات کے ساتھ بغیر زمان ہونے کسی شے کی طرف۔

الحواصن السلیمہ والخبر الصادق والعقل بحکم الاستقراء :- مختلف

تے دوس کو سہمہ کے ساتھ متعین کر کے دواں مریضہ سے استرازا کیا جیسے احوال آدمی کا یا صرح احوال کا
بصرہ چونکہ میرے نہیں تو اس سے حرا ہوئی اسی طرح صغرائی آدمی کا ذائقہ بھی چونکہ میرے نہیں تو
اس سے بھی حرا ہو گیا۔

بحکم الاستقراء :- استقراء کا معنی ہے۔ تفحص تتبع اور تلاش متقہ او اصل میں طلب

الحقوق فی ریشہ قرابتہ کو کہتے ہیں یعنی اسباب ملکہ کو ان میں سے دھڑکے میں یہ دھڑک
استقراء کہتے ہیں ہے۔

ووجه الضبط :- شارح ان قسامتوں کو بھی اور اثبات کے درمیان ضبط کرنے کی وجہ بیان کرتا

ہے کہ سب احوال سے نانی نہیں یا تو خارج عن المدبرک ہو گائیں

اگر جب خارج عن المدبرک ہو تو یہ خبر صادق ہے خبر صادق چونکہ صورت ہے تو خارج سے نانی

جاتی ہے اور اگر جب خارج عن المدبرک نہ ہو تو پھر وہ حال سے نانی نہیں اگر یہ جب ایسا کہ

ہو جو مدبرک کے مغایر ہو تو یہ حواس ہے اور اگر سب ایسا کہ نہ ہو جو مدبرک کے مغایر ہے تو یہ عقل ہے

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مدبرک تو حقیقت میں نفس مطلق ہے عقل تو اسباب اور کمال سے ہے تو

عقل کیسے نفس کے مدبر نہیں۔

جواب :- اس اعتراض کا وہ طریق جواب دیا جاتا ہے۔

نمبر ۱ :- شارح نے کہا کہ تماشائی پر مبنی یہ ہے کہ مشائخ کی عادت کہ فلاسفہ کی تدقیقات کو چھوڑ دیتے

ہیں اس لئے کہ نفس سب قریب ہے اور ان کیلئے اور نفس کے علاوہ جو اسباب ہے وہ ایسے جیسے کہ عقل

کیلئے خواہم ہوتے ہیں تو عقل کو مجازاً نہ رک قرار دیا ہے جیسے کہا جا تا ہے القدر کہ صفہ قوۃ علیٰ وفق الارادہ باوجود اس کے کہ مبکر حقیقت میں قادر ہوتا ہے

نمبر ۴ :- یہ ہے کہ عقل صفت ہے نفس کیلئے اور اشاعرہ کے نزدیک غیر وہ ہے۔ مابینک فی الوجود اور صفت موصوف نہ ہیں ہے نہ غیر ہے

قوله فان قيل السبب المونثر في العلوم

ترجمہ :- اگر یہ کہا جائے کہ سبب موخر تمام علوم میں اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کی خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہے اور حواس و اخبار تو اور اک ہے آلہ اور طریق ہے اور سبب قائمہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے علم پیدا فرمادیں تاکہ مدد کے جیسے عقل کو اور آلہ جیسے حس کو اور طریق جیسی خبر کو شامل ہو جائے تو انہی تین میں منحصر نہیں بلکہ کچھ اور چیزیں ہیں مثلاً وجدان اور حدس اور نظر عقل اور بطنی ترتیب مادی اور ترتیب مقدمات۔

:- (حل عبارت) :-

یہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر اعتراض ہے کہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ سبب سے کونسا سبب مراد ہے سبب کے معنی میں تو تین احوال ہیں۔

۱۔ سبب حقیقی ۲۔ سبب ظاہری ۳۔ سبب فی الجملة

اگر سبب سے سبب حقیقی مراد ہے۔ سبب حقیقی تو تمام علوم میں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے کیونکہ تمام علوم کو اللہ نے پیدا کئے ہیں اور ایجاد کئے ہیں بغیر تاثیر کسی حاسہ کے یا خبر کے یا عقل کے کیونکہ حقیقت میں اسباب مخلوق کیلئے کوئی تاثیر نہیں ہے اور اگر سبب سے سبب ظاہری مراد ہے سبب ظاہری

تو عقل ہے حواس اور آلات ہیں اور طرق ہیں اور اک میں سبب ظاہری اس کو کہتے ہیں جس کی طرف عرف اور لغت میں فعل منسوب ہوتا ہے جیسے جلانے کیلئے آگ سبب ظاہری ہے اور اگر سبب سے سبب فی الجملہ مراد ہے تو پھر تین میں حصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب فی الجملہ تو ان تین کے علاوہ بھی بہت ہیں سبب فی الجملہ اس کو کہتے ہیں جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الہی ہو اور یہ سبب فی الجملہ جیسے کے مذکور تین اشیاء ہیں الہا کے علاوہ مثلاً وجدان، حدس، تجربہ ان کے ہوتے ہوئے بھی اللہ تعالیٰ علم کو پیدا کر دیتے ہیں۔

وجدان :- قوہ بدو ربہا المعانی القائمة بہذات البدو رک وجدان ایک ایسی قوت ہے جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے جیسے غم، مزاج، عطش، جوع ان کیفیات کا ادراک وجدان سے ہوتی ہے۔

حدس :- قوہ توجب سرعته انتقال الذاہب الی المطلوب العلمی من غیر حاجتہ الی التتکد حدس وہ قوت ہوتی ہے جو بغیر فکر کے سرعت کے ساتھ ذہن کو مطلوب کی طرف منتقل کر دیتی ہے آلات ادراک میں حدس تمام آلات سے اشرف ہے کیونکہ ہمیں تعلم اور استدلال کی مشقت نہیں اٹھانا پڑتی ہے۔

تجربہ :- ہمیں فکر اور مشاہدہ عن المصیب عن اسبابہ سبب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے مثلاً زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا۔

قوله فلنا هذا علی عادة المشائخ

۔ (عل عبارت)۔

اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتا ہے۔

جواب :- ہم تیسری شق کو اختیار کرتے ہیں کہ سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملة ہے اور سبب فی الجملة اگر تین سے زیادہ ہیں جیسے کہ معترض نے ذکر کیا لیکن مصنف کا کلام مشارع کی عادت پر مبنی ہے اور مشارع متقدمین ان ہی تین چیزوں پر اکتفا کرتے ہیں جن کا ثبوت قطعی ہو اور اصل مرجع ہو۔

فانهم لما وجدوا :- یعنی مشارع نے دیکھا کہ ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد بعض چیزوں کا ادراک ہوتا ہے تو حواس ظاہرہ کو سبب علم قرار دیا پھر انہوں نے دیکھا کہ دینی معلومات کا اکثر حصہ خبر صادق سے ہمیں معلوم ہوا اگرچہ اس علم کا سبب عقل کو بھی قرار دیا جاسکتا ہے مگر خبر صادق کی اہمیت کے پیش نظر خبر صادق کو دوسرا سبب علم قرار دیا اور چونکہ حواس باطنہ حس مشترک و حسیات وغیرہ کو فلاسفہ مانتے ہیں مشارع کہیں حواس باطنہ چونکہ عقلی دلائل سے ثابت نہیں ہیں لہذا حدیثیات تجربیات اور نظریات کی تحقیقات سے نہ انکا کوئی فائدہ ہے نہ ان سے دلچسپی ہے پھر ان سبب کا مرجع عقل ہی ہے اس سبب پر عقل کو تیسرا سبب علم قرار دیا فلاسفہ جو حواس باطنہ کے قائل ہیں اس کی تفصیل بیان کرنا لاجبی ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ دماغ منقسم ہے تجویفات ثلاثہ کی طرف ان تجویفات ثلاثہ میں جو سب سے وسیع ہے وہ تجویف مقدم ہے جو نامیدہ کے ساتھ متصل ہے اور ان تجویفات ثلاثہ میں جو ضیق ہے وہ تجویف اوسط ہے ان تجویفات ثلاثہ میں پانچ حواس پیدا کئے گئے ہیں ایک حس مشترک ہے یہ تجویف اول کے مقدم میں ہے حس مشترک میں حواس ظاہرہ کے تمام درکات مرسم ہوتے ہیں حس مشترک بمنزلہ اس حواس کے ہیں کہ جس میں پانچ نہیں ہوا کرتی ہیں دوسرا قوت متخیلہ ہے یہ قوت تجویف اول کے موخر میں ہے اس کا کام یہ ہے کہ حس مشترک کی درکات کو محفوظ کر دیتا ہے یہ قوت متخیلہ حس

مشترک کے لئے بمنزلہ خزانہ کے ہے۔

مثال :- جب آپ نے زید کو رکھا تو جب تک زید حاصل ہو تو اسکی صورت جس مشترک میں مرسم ہے اور جب زید غائب ہو جائے تو اس کی صورت قوت تخلیف میں مرسم ہو جاتی ہے اس قوت تخلیف کی وجہ سے آپ زید کو پہچانتے ہیں جب زید واپس لوٹ جائے۔

اور تیسرا قوت متوہمہ ہے یہ قوت تجویف اوسط کے موخر میں ہے اس قوت کے ذریعے معانی جز یہ کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے شجاعت زیند، بخل عمرو وغیرہ

اور چوتھا قوت حافظہ ہے یہ قوت تجویف موخر میں ہے اس قوت کا کام یہ ہے کہ قوت متوہمہ نے جن معانی جزئیہ کا ادراک کیا تھا یہ قوت ان کو محفوظ کر دیتا ہے تو گویا قوت حافظہ قوت متوہمہ کیلئے بمنزلہ خزانہ کے ہے اور پانچواں قوت متصرفہ ہے یہ قوت تجویف اوسط کے مقدم میں رکھا ہوا ہے اس کی شان میں سے یہ ہے کہ صورت کو ترکیب دینا اور بعض کو بعض سے جدا کرنا۔

فائدہ :- محققین کا اس پر اتنا قی ہے کہ کلیات اور جزئیات کیلئے مدرک وہ نفس ناطقہ ہے اور ادراک کی نسبت قوت کی طرف ایسے ہیں جیسے قطع کی نسبت سکین کی طرف سے

اس میں اختلاف ہے کہ صورت جزئیہ مادہ وہ نفس ناطقہ میں مرسم ہوتی ہے یا نفس ناطقہ کے آلات میں مرسم ہوتی ہے اس میں دو مذہب ہوتے ہیں ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ نفس ناطقہ میں صورت کلیات تو مرسم ہوتی ہے ایک جماعت اس بات کی طرف گئی ہے کہ تمام صورت کلیہ اور جزئیہ وہ نفس ناطقہ میں مرسم ہے لیکن صورت جزئیات مادہ وہ نفس ناطقہ میں مرسم نہیں ہوتی ہیں بلکہ جزئیات مادہ کی ارتسام آلات میں ہوتی ہے اس لئے کہ نفس ناطقہ مدرک لاشیاء ہے مگر اتنی بات ہے کہ نفس ناطقہ کا ادراک کرنے صورت جزئیات مادہ کا بالواسطہ سے الذات نہیں ہے اور نہ اس بات کی منفی نہیں کہ صورت جزئیات کی

اور تمام نفس ناطقہ میں ہو تو جس نے قول اول کو اختیار کیا ہے اس نے حواس باطنہ کو ثابت کیا ہے اور قول ثانی والوں نے حواس باطنہ کی نفی کی ہے مثبہین حواس باطنہ دو دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱:- پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ بسیط ہے بخلاف اُن نفس ناطقہ صور جزئیات کے ساتھ متکلیف ہوئی تو یہ اس کی بساطت کی نفی ہے۔

دلیل نمبر ۲:- دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ وجود امر متغایہ یعنی اجتماع صور محسوسات اور حفظ صور محسوسات اور ادراک معنی جزئیہ اور حفظ معانی جزئیہ اور تفصیل و ترکیب یہ تمام تقاضا کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کیلئے مصدر اور مبداء و موصوئے نفس ناطقہ کے اور وہ مصدر مبداء و موصوئے مشترک ہے خیال ہے و ہم ہے حافظ ہے متصرف ہے۔ لیکن جو حضرات حواس باطنہ کی انکار کرتے ہیں وہ ان دونوں دلیلوں کا جواب دیتے ہیں۔

جواب دلیل اول:- یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ مجرد ہے بلکہ جسم ہے اور اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ مجرد ہے تو پھر اس احتمال کو تسلیم نہیں کرتے ہیں جو تم نے کہا تھا کہ یہ محال ہے کہ صور جزئیات مادیہ کی ادراک کریں۔

جواب دلیل دوم:- یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ جس مشترک اور خیال حاسہ واحد ہو اس سے قبول اور حفظ کا صدور ہو یا وہ اسی طرح واحد ہو اور حافظ حاسہ واحد ہو۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ دو یاغ کے اندر حاسہ واحد ہو اس سے افعال خمسہ کا صدور ہو یا ہو۔ ایک جواب علامہ عبدالحکیمؒ نے دیا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ نفس ناطقہ مبداء ہو ان تمام اثار مختلف کے لئے پھر تو حواس کی اثبات کی طرف کوئی حاجت نہیں۔

:- (حل عبارت) :-

معنیٰ نے پہلے اجمالاً فرمایا تھا کہ اسباب طرقتین ہیں

۔ حواسِ سلیمہ ۱۔ خبر صادق ۲۔ عقل ۳۔

اب ہر ایک کی تفصیل فرماتے ہیں کہ حواس کل پانچ ہیں۔

۱۔ قوت سامعہ ۲۔ قوت باصرہ ۳۔ قوت شامہ

۴۔ قوت ذائقہ ۵۔ قوت لامہ

بمعنیٰ قوت الحواسہ :- اس عبارت سے شارح ایک تو ہم کو دفع کرنا چاہتا ہے کہ عرف

میں حواس کا اطلاق ان اعضاء ظاہری پر بھی ہوتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے مختلف قوتیں ودیعت کر رکھی

ہیں جیسے آنکھ، ناک، کان وغیرہ تو شارح نے اس توہم کو دفع کرنا چاہا کہ حواس حاسہ بمعنی قوت کے جمع

ہے اور اس پر دلیل کہ حواس کی تعریف قوت سے کی گئی اور آنکھ، ناک، کان وغیرہ جو ظاہری اعضاء یہ قوت

نہیں بلکہ مختلف قوتوں کا کل ہیں۔

بمعنیٰ ان العقل حاکم :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا

ہے۔

اعتراض :- حواس کا لفظ مطلق ہے حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں کو شامل ہے تو اس اعتبار سے حواس کو

پانچ میں حصر کرنا درست نہیں بلکہ پانچ سے زائد ہیں۔

جواب :- شارح نے جواب دیا کہ جو حواس ہم کو معلوم ہیں اور عقل ہمگی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ

کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں لیکن حواس باطنہ جس کے وجود کا فلاسفہ قائل ہے اگرچہ ان کا وجود ممکن تو

ہے لیکن جن دلائل سے فلاسفہ حواس باطنہ کو ثابت کرتے ہیں وہ دلائل اسلامی عقائد کے موافق نہیں ہیں

السمع وہی قوۃ مودعۃ - ہاں مقدمہ میں سے یہ کہہ سکتے ہیں
بعض اہل - حاشیہ کو کیوں مقدمہ مانا؟ حاشیہ ہمارا مقدمہ کرتا۔

جواب :- ہم سب کو شرافت کی وجہ سے مقدمہ کیاں؟ شرافت کا فعل ہے دیگر حواص پر شرافت کی
پیدا ہو رہی ہے۔

نمبر ۱ :- اس وجہ سے شرافت کا فعل ہے کہ حاشیہ میں بعض جواب سے "درا" کر لیتے ہیں یہ خلاف حاشیہ
بصرے کہ بیچ جواب سے ادراک نہیں کر سکتا ہے۔

نمبر ۲ :- حاشیہ سمع من وراء جد او بھی ادراک کر لیتے ہیں یہ خلاف حاشیہ
کے۔

نمبر ۳ :- اس وجہ سے مقدمہ کیا کہ سب فعل مکمل نہیں ہو سکتا ہے۔

نمبر ۴ :- اس وجہ سے مقدمہ کیا کہ اکثر کلمات انسانیاں ہی پر موقوف ہیں اسی وجہ سے بہت سے لوگ
انہ سے ہو گئے اس کے باوجود دونوں صحاب علم اصحاب قتل ہوں گے لیکن اگر یہ ہے ہو تو وہ مسکین
بالجہرم تب نہ قبول کر سکتے ہیں اور نہ کسی چیز کو بھرا کر سکتے ہیں۔

فائدہ :- حضرت امام رازی فرماتے ہیں "سب بصر سے فاضل ہے کیونکہ بعد تبارک و تعالیٰ جہاں بھی ان
دونوں کا ذکر کرتے ہیں تو سب کو مقدمہ ذکر کرتے ہیں یہ مقدمہ ہو یا نہ ہو اس کے فاضل ہونے پر اور
اس وجہ سے بھی افضل ہے کہ نبوت کیلئے سب شرط ہے لیکن بصر شرطیں اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی ذات کو نبی
نہ کر نہیں بھیجا ہے کہ وہ بہرہ ہو یا انکار انبیاء کرام میں ایسے انبیاء تھے جو مانا جیتھے جیسے شعیب علیہ السلام

اور حضرت یاقوت مر السام (حاشیہ مولوی متاوی)

وہی قوت مورد عتہ فی العصب المفروض فی مقعر الصماخ۔
ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں لپکتے ہوئے پٹھن میں سے جن میں جانب اللہ بھی ہوتی
ہے ان کے نام لے کان کے سوراخ میں اس دوا کے پہنچنے کے واسطے جو ان کی کیفیت کے
ساتھ مشابہ ہوتی ہے تو ان کا ادراک کیا جاتا ہے۔

عصب المفروض۔ عصب کہتے ہیں اس خفیہ نعرہ کو جو ہوتا تو سرے تک اس کا نورانی مشعل
ہو جس کو چشمیں (پلک) کہتے ہیں۔ علامہ عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ دماغ کو اللہ تعالیٰ نے سر کے
اندر رکھا ہوا ہے اور دماغ کے اندر ایک تجلی ہے جو نور لطیف نورانی ہے بھرا ہوا ہے جو اظہر کے
نزدیک موسم ہے روح انسانی کے ساتھ اور اس روح کے اندر اس اور حرکت کی قوت کو رکھی گئی ہے اور
انسان کے اندر شتر کے عصب ہیں جو دماغ سے ہیں باقی تمام کئی۔ سے ہیں ان میں سے بعض عصب
حس کہتے ہیں اور بعض حرکت کہتے ہیں اور یہ روح ان عصب کے اندر داخل ہوتی ہے اور سارے بدن کو
پکڑ جاتی ہے جب ان عصب میں سے کوئی عصب ٹوٹ جائے یا اس میں کوئی غلط واقع ہو جائے تو اس کا
بجری بند ہو جاتا ہے تو اس عضو کی حرکت اور اس میں بھی داخل ہو جاتا ہے جیسے قوت شرم کا باطن ہونا یا
سامعہ کا باطن ہونا یا قانع کا ہونا۔

مقعر الصماخ۔ مقعر طرف کا سینہ ہے تقیم سے مشتق ہے مقعر انا اور تن کے باطن کو کہتے ہیں اور
صماخ کان کے سوراخ کو کہتے ہیں کان کا سوراخ ایک نشہ و فضا پر جا کر ختم ہوتا ہے اس فضا
کے باطن پر اللہ تعالیٰ نے اس پٹھے کو بچھا دیا ہے اور یہ فضا ہوا سے بھری ہوئی ہے جو چھانندہ تعالیٰ کے
فضاء کے باطن پر بچھا دیا ہے اس میں تو ان کے ادراک کی قوت و ریاست رکھی ہے جس طرح پانی
میں چھر پھینکے سے ہر پیر ہوتی ہے اس طرح کسی جسم کے ٹکرانے سے اس جگہ کی ہوا میں لہر پیدا ہوتی ہے

اور اس لہ کے نتیجے میں ہو میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے تو صحت کہلاتی ہے پھر ہوا اس صوتی کیفیت سے متصف ہو جاتی ہے اور یہ لہ جب کان سے سوراخ میں فضا بند کو کی ہو اس تک پہنچتی ہے تو اس کے باطن پر پہنچے ہوئے پٹھے میں وزیعت کی ہوئی قوت آوازوں کا ادراک کر لیتی ہے۔

بمعنی ان الله یخلق الادراک ۔ اس عبارت سے اشارت ہے فرقہ طبعیہ پر درکارا پایا ہے فرقہ طبعیہ یہ کہتے ہیں کہ حاسا بطبعها ادراک کر لیتا ۔ اشارت ہے درکار تے ہوئے فرمایا کہ عادت الہی اس صوبہ پر جاری ہے کہ بوقت موجودہ اس نے اس سبب کے ادراک کو پیدا کر دیتے ہیں۔

فی النفس ۔ اس لفظ کے بڑھانے سے مقصد نفس علماء پر درکار ہے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ محسوسات کیلئے مدرك و دو حواس ہے نفس نہیں ہے ۔ اشارت ہے درکار تے ہوئے کہ محسوسات کیلئے مدرك و دو حواس ہے ۔

والبصر وھبی النفاة المودعۃ فی العصبین

(حل عبارت) ۔

وہ حواس ظاہرہ و سمہ میں سے دوسرا حاسہ بصر ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم درخ میں ملے ہوئے ہیں ۔ پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں پہنچتی ہے اس قوت کے ذریعے روشنیوں و رنگوں ۔ شکلوں مقداروں اور حرکتوں اور ذراتی و بد صورتی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کی اس قوت کا استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

فی العصبین ۔ جن دو پٹھوں کے درمیان اللہ تعالیٰ نے اس قوت کو رکھا ہے ان دونوں

پٹھوں کا فضاء مقدم و مانع ہے مقدم مانع سے شروع ہوتی ہے قوت شرمہ کے دونوں پٹھوں کے فضاء

کے چیتھے سے اور قوت شاد کے باکھل قریب ہے اس قریب پر بکھل یہ ہے کہ اگر آنکھوں میں خوشبودار مرہمہ لاج کے قوا کا پھسکوں نہ رہے۔

الموجو فقیہ :- امر مغلول کا سینہ ہے تجویف سے ہے بصر کی عصمتیں کے علاوہ قوتی تمار انصاف کیلئے جو فکریں ہیں لیکن روح جو ان عصب واپنی طاقت کی وجہ سے نفوز کرتی ہے نصیر ہاں تو اس نے اسے مثال یہ دیا ہے کہ بیہ سوزی کی روشنی پانی کے اندر نفوز کرتی ہے اس طرح ان عصب کے اندر روح نفوز کرتی ہے لیکن بصر کے جو عصمتیں ہیں ان کیلئے جو فکریں ہیں اندر سے کھو کھے ہیں۔

الثبتین تلافیات :- بصر کے عصمتیں مستحکم حاضریں کے اوپر دونوں آپس میں مل جاتے ہیں تو اس وقت ان دونوں عصمتیں کیلئے جو فکریں وادہ ہیں ہاں تا ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اس کو جمع نمونہ کہتے ہیں اس میں خدمت یہ ہے کہ جھوم کی مہر سے نور قوی ہوگا اور بعض نے یہ کہا ہے کہ تاکہ دونوں کا مرنی وسمہ ہو جائے۔

ثم نقتر قات فتان یاف الی العینین :- علماء کا اس میں فکلف ہے۔ یہ عصمتیں جب آنکھوں کی طرف جاتے ہیں تو کس طرح لیتے جاتے ہیں اس میں دخول ہیں یک قوی شارح علامہ تھانویؒ کا ہے جس کا شارح علامہ نے شرح مقاصد میں ذکر کیا ہے کہ عصمتیں ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے مضبوط ہیں۔ لیکن ان کی طرف جاتے ہیں اور مضبوطی یہ کہ ان کی طرف جاتا ہے ان کا شکل سبھی جیسا ہے جاتے ہیں یہ شکل () اور بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ عصمتیں کی ملاقات میں نہیں ملتا طبع نہیں ہے اور ایک دوسرے کو کاٹتے نہیں ہیں بلکہ صرف ملاقات ہوگئی پھر مضبوطی دائیں آنکھ کی طرف اور مضبوطی بائیں آنکھ کی طرف جاتا ہے یہ دو دائیں کو اکٹھا کیا جائے۔ ()

والحدركات - اعتراض - یہ ہوتا ہے کہ حرکت کا اور اک حس کے ساتھ نہیں ہوتا ہے کیونکہ حرکت تو اعراض نسبیہ میں سے ہے، کیونکہ حرکت ایک ایک ہیست ہے جو جسم و عارض ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ جسم کی نسبت ہو مکان کی طرف اور متکلمین نے اعراض نسبیہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ امور اعتبار یہ ہے ان کے لئے خارج میں تحقق نہیں ہے جب خارج میں ان کیسے تحقق نہیں ہے تو حس کے ساتھ ان کا اور اک کس طرح کی جا سکتا ہے کیونکہ اور اک حس تو فرغ ہے جو نارہجی پہلے۔

جواب - یہ ہے کہ متکلمین نے گرچہ جو واعراض نسبیہ کا تو انکار کیا ہے لیکن متکلمین نے جو حرکت کا اعتراف کیا کیونکہ متکلمین نے وجودین پر اتفاق کیا اور حرکت فرغ ہے جو دائیں کیلئے فلا
ورون تلامعراض

والشم وہی قوة مودعته فی الذات الذئب

- اصل عبارت :-

اور حواس خمسہ میں سے تیسرا حاسہ شمع ہے اور وہ مقدمہ و غ میں پستان کے گھنٹیوں کے مشابہ پیدا ہونے والی گوشت کے دھڑکوں میں رویت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعے ہزار چیز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہونے والے ہوا کے تاب کے نامہ تک پہنچنے کے واسطے سے جسم کے ہوا اور اک ہوتا ہے۔

تذکرہ :- کیفیت شمع میں اختلاف ہو چکا ہے جمہور در بعض حکماء کے درمیان۔

جمہور کہتے ہیں کہ ہوا بسبب مجاورت کے مشموم کے راکھ کے ساتھ متصف ہو جاتا ہے۔ مثلاً مشک ایک مشموم ہے بواجب مشک کے ساتھ مجاور ہو جاتا ہے پھر دوسرا ہوا بسبب مجاورت کے ہوا مشک

کی بوسے ساتھ تکلیف ہو جاتا ہے دوسرا ہوا بسبب مجاورت اس ہوا کے ساتھ وہ دوسرا ہوا بھی تکلیف ہو جاتا ہے اسی طرح یہ تکلیف چمٹا رہے گا کہ اس ہوا کے ساتھ مجاور ہو جائے جو ہوا ملحقین کے ساتھ مجاور ہے اور بعض حکماء یہ کہتے ہیں کہ شم کی کیفیت یہ ہے کہ مشہوم سے اجزاء منفصلہ دماغ تک پہنچ جاتے ہیں اس قول کو ابی نصر فارابی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

اعتراض :- حکماء کے اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس سے تو لازم آئے گا انتقاص مشہوم ساعتہ فماعتہ یعنی مشہوم جسم ساعة فماعة ناقص ہوتا رہے گا۔

جواب :- اس اعتراض کا بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جو لوگ جو ہر فرد کے منکر میں ان کے نزدیک انتقاص جسم کی خرابی لازم نہیں آنے کی کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک جسم غیر متناہی الاجزاء ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ جو ہر فرد کے منکر میں ان لوگوں کے ہاں ہر منفصل عن الجسم وہ جسم ہوتا ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جسم سے اتنے اجسام منفصل ہو جائیں کہ انھیں اور جسم انتقاص کو قبول نہ کرے بلکہ جسم ضرور ہضر و انتقاص کو قبول کرے گا۔

والذوق وہی قوة منبثته فی العصب المفروش

:- عل عبارت :-

حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو کہ زبان کے اوپر بھی ہوئی چٹھے میں دو بیت کی ہوتی ہے اس کے ذریعے کھائی جانے والی یا ذائقہ والی چیز کے ساتھ منہ کے اندر کی اعلیٰ رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے چٹھے تک پہنچنے کے واسطے سے ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے۔

مقرض :- یہ ہوتا ہے کہ اس نے حاسہ ذاتی اور حاسہ دماغی کے مابین رابطہ کا تعلق نہ کیا ہے اور حواس سہ پہلے کے ساتھ
مواصلت کا اس نے کیا ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ حاسہ ذاتی اور حاسہ دماغی کا واسطہ رابطہ جس سے زیادہ وسیع ہے۔

قاعدہ بذوق کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ معلوم نے جزئیہ لطیفہ حجاب کے ساتھ تعلق جو
بات ہے اور حجاب کی صورت سے چھپنے کے لئے نور کو روک دیتے ہیں تو معلوم کی کیفیت محسوس ہو جاتی ہے اور بعض یہ کہتے
ہیں کہ حجاب بسبب مجاہدہ کے عصم سے عصم سے ظریف ہوا ہے جس میں محسوس حجاب کا عنصر ہوتا ہے لیکن نور ان کے
ذریعہ قوتی اور معتبر ہے۔

وکل حاسہ من الحواس الخمس

جس مجاہدہ

اور ان حواس خمسہ میں سے ہر ایک کے ذریعے ہی چیز کا کیمیائی ہوتی ہے جس سے وہ حاسہ پیدا کیا گیا ہے یعنی خدا تعالیٰ
نے جانداران میں سے ہر ایک کو کوئی مخصوص اشیاء کے ادراک کرنے کے واسطے پیدا کیا ہے مثلاً حاسہ سمع کو آوازوں کے ادراک
کے واسطے اور قوت شہ کو خوشبوؤں کے ادراک کے واسطے پیدا کیا ہے ان میں سے کسی کے ذریعے انکی چیز کا
ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے مثلاً یہ بات ہے کہ کیا ایسا ممکن ہے یا نہیں تو اس میں شک و گمان
نہیں مختلف ہے واقعی امکان ہے کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے حواس کے موخر ہونے کی وجہ سے
نہیں جس کی یہ بات محال نہیں قوت باصرہ و مشہورہ کرنے کے بعد متبادرا کا ادراک پیدا ہو گیا۔

مقرض :- یہ ہوتا ہے کہ حسی نے جو یہ لیا کہ جس حاسہ کے ذریعے جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے اس چیز کا ادراک
دوسرے حاسہ سے نہیں ہو سکتا مثلاً حسی کا یہ فنی کرنا باطن حواس میں تو ظاہر ہے کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ ہر محسوس کو سمجھنا
نہیں دیکھ سکتا نہ نہ سنانا ہے نہ نہ کیے سکتا ہے لیکن حاسہ دماغی حاسہ دماغی کے بارے میں اعتراض وارد ہوتا ہے اس
کے لئے کہ ہر محسوس کو سمجھنا اور ادراک کرنا ہے بطور اور پوست کا اور اجزاء کے کہ یہ چیز معلومہات میں سے ہے جس کی کبھی
ادراک کرتا ہے عقول اور ذہنات کا اور سکون کا اور جو اس کے کہ یہ چیز ہی معمرات میں سے ہیں

جواب :- اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

نمبر ۱ :- تجسّس اضافی ہے حقیقی نہیں اس لئے کہ معتزلی نے اعتراض میں جو مورخین کے ذکر چلن کا ادراک نہیں اور بصری تو موجود ہے لیکن سنا اور ذوقی اور شمع سے نہیں ہو سکتا۔

نمبر ۲ :- اس کا جواب یہ ہے کہ ادراک سے مراد ادراک بالذات ہے اور جو امور ذکر کئے ہیں وہ بالذات نہیں ہیں بلکہ بالذات منہر اور معلوم نہیں ہے۔

نمبر ۳ :- تیسرا جواب یہ ہے کہ ادراک سے مراد ادراک تام ہے اور ان کا کلی ہے اور اس میں مذکورہ میں ادراک تام اور کافلی نہیں ہیں۔

واما انہ ہل یجوز فی الذک :- اس عبارت سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ممکن ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے اہل سنت اور فلاسفہ کے درمیان اہل سنت جو ان کے قائل ہیں کہ یہ ممکن ہے لیکن اہل فلاسفہ اعتقاد کے قائل ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ یہ جائز ہے کیونکہ جس کے ذریعے ادراک کرنا یہ بعض مائع خالی کی خلق اور ایجاد کا نتیجہ ہے فی نفسہ اور اس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں بلکہ کوئی فعل نہیں ہے کہ قوت باصرہ کے ذریعے آوازوں کا اور قوت سامعہ کے ذریعے طوائف اور اشکال کا ادراک ہمارے اندر فرما دیں۔

فان قيل المييت الذی القته :- اس عبارت سے مصنف پر اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ جب ہم کوئی ایسی چیز بوٹھے ہونے کے ساتھ گرم بھی ہو تو بن پر رکھتے ہیں تو قوت ذائقہ اس کی حرارت کے ساتھ اس کی حرارت کا بھی ادراک کر لیتی ہے اور اسی چیز کا ٹھنڈا ہونا اور گرم ہونا دونوں معلوم ہو جاتے ہیں حالانکہ ذائقہ کا بھی ادراک تو قوت لامر سے ہوتا ہے نہ کہ ذائقہ سے؟

جواب :- ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ لسان کے اندر حاسہ واحد ہو وہ حاسہ واحد حرارت اور حرارت دونوں کا ادراک کر لیتا ہو تو مصنف پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اسی طرح شارح کی جواب کی طرف بھی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن شارح نے نزدیک قول اول معتبر ہے شارح نے لسان کے اندر دو قوتوں کے وجود کا دعویٰ کیا ہے جو کہ بغیر دلیل کے ہے۔

فان الخیر کلام - یہاں کلام سے مراد مرتبہ نام ہے وہ کلام مراد نہیں بلکہ انہوں کے ہاں استعمال ہے اور جو تراویح اور نمازے ہاں متور ہے یعنی صاحب تکلم بہ یہ مرتبہ نہیں بلکہ وہ کلام مراد ہے جو صحیح الخلاق ہے۔ یعنی صاحب تقصیر الکلیات باللسان اس مرتبہ سے کہ اگر کلام مرتبہ سے کہے گا تو یہ متعین کیا جائے کہ جو کلام آج کے مرتبہ تعین نہیں ہوئے جو کہ مرتبہ تعین کی آپ بھی یہ بہت صادق آتی ہے کہ یہ کلام ہے اس کی نسبت کئے خارج ہے اس کے ساتھ مطابقت ہے یا نہیں مثلاً زیہ الغافل یہ کلام ہے اس کی نسبت کئے خارج ہے وہ انصاف وزید بالفاضلیتہ ہی نفس الامر میں۔

وقد یقالان بمعنی الاخبار عن النبی عی ماہویہ 'ولاعلی ماہویہ' اس عبارت میں تفسیر مرفوعہ جو بحسب وادعائی کی طرف سے راجع ہے اور تفسیر مجرور یہ ہے وہ وصول یعنی لفظ ماکر طرف سے راجع ہے تو عبارت میں ہے فی الاخبار عن النبی عی وجہ یكون هذا شیء بلہذا الوجه عبارت میں شیء سے مراد بہت نام ہے اور کلام سے مراد کیفیت ایجاب و سبب ہے حاصل ہوتے کہ صدق کی نسبت نام کے بارے میں اس کیفیت 'سبب یا سبب پر ہو سکتی خبر دیتا ہے جس کیفیت کے ساتھ وہ کلام امر میں متصف ہے اور کذب کی نسبت نام کے بارے میں اس کیفیات ایجاب و سبب کے خلاف ہونے کی خبر دیتا ہے جس کے ساتھ وہ کلام امر میں متصف ہے۔

علی نو عین احدهما الخیر المتواتر الی قوله فلیہما امران ترجمہ - خبر صدق و کذب پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے یہاں اس سے کہہ کہ یہ خبر کیا نہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگا کر واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اس لوگوں کی زبان ثابت ہو جو یہ متعلق علی الکذب ہونا متصور نہ ہو یعنی اس سے متعلق علی الکذب ہونے کو قائل نہ ہو اور قرار دیں اور اسکا صدق عام حاصل ہو گا ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ ہمیشہ طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ماضی میں تورات ہوئے یا مشاہدوں کا علم اور دروازے شہر اس کا علم۔

احدهما الخیر متواتر

تل عبارت -

مستور سے مشتق سے اصل میں گئے ہیں ایک دوسرے کے بعد آئے کو کچھ اس کو وہ آئے کسی سے غائب اور کے تعلق اور توانی میں استعمال کیا۔

معنی۔ **لما انك لا يقع دفعته**۔ یہ بات غائبانہ اور کی وجہ سے یہاں نہ رہے کہ ان کا معنی کسی کام کے واقعے کے ساتھ ساتھ ہونے کے میں نہ رہا۔ یہ جرحی ہے بعد از مراد پہنچتی ہے۔ اس نے اس کو غائب متواتر کہتے ہیں اعتراض یہ متواتر توفیق میں توفیق کی بنا پر ہے۔ بعد از مراد پہنچتی ہے یہ تو بھی جائز ہے کہ کوئی قوم کے واقعے کی چیز کی غور یہ ہیں اس صورت میں تو تعلق اور علی اور غائب ہیں۔

جواب۔ یہ ہے کہ ہم ان بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ کوئی غائبانہ حکم کی غور یہ اس میں اس طریقہ کو ان غائبانہ نہیں ہو جائے کہ ان میں۔ یہ ایک نہ ہی حج کے ساتھ غور یہ ہے۔

لعل عسى التعاقب والتوالى۔ تعاقب کا معنی بطن کا اشیاء کے بعد آنا تو معنی ہے ولا سے توالی کا معنی ہے اس کا معنی توالی

قولہ هو الخبر الثابت على العنصره قوم۔ مسند کے معنی ثابت و ثابت ہے خبر یا اصل معنی ہے کہ مصنف کے نزدیک حصول تواتر اس سے کہی ہو سکتا ہے اور یہ امتثال بھی ہے۔ معنی ثابت و ثابت ہے توالی کا معنی ہے۔

لا يتصور تواتر طوهم۔ تواتر طوہا اس معنی ہے العنصری طریق واحد ایک استعارہ چنانچہ مشتق ہے اولیٰ اقدم ہے

قولہ لا يجوز العقل توافيقهم۔ اس صورت سے غائبانہ ایک اعتراض کو غور یہ کرنا چاہیے ہیں۔ یہ وہ ہے کہ متواتر کہ حریف میں تو یہ کہا کہ نہ پہنچتی ہیں تصور یہ زیادہ اور زیادہ ان کا تعلق علی غائب ہو جائے حال ہو کہ حال کا تصور یہ ہو سکتا ہے تو جرحی تصور یہ ہے۔ یہ تو ممکن ہے۔

جواب۔ غائبانہ نے جواب دیا کہ تصور یہ معنی ہے۔ انکو را عقل معنی عقل ان سب کے مشتق میں اسد ہوئے ہوں گے۔

قولہ هو مصداقہ وقوع العلم من غير مشيئة۔ خبر متواتر کے راویوں کی کوئی ممکن تعداد

ضروری ہے یا نہیں اس میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ متواتر کے دواویوں میں مدد یحییٰ شرط ہے چنانچہ ان میں ایک دفعہ ضعیف باطل کا قول ہے قاضی باطل کہتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ دواویوں کی تعداد چار سے زائد ہو ورنہ یہ چار متواتر نہیں کہ شہود ہر ایک تعداد کی تعداد ادا کرنا کی تعداد میں بھی واجب ہے اگرچہ اس کی تفسیر مفید ہو تو تعداد میں واجب نہ ہوتا اور بعض کہتے ہیں کہ دواویوں کی تعداد اور ضروری ہیں کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **وَعِشْنَا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَفِيسًا** کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو امر کیا کہ قوم جو رہیں گے ساتھ بہاد کریں اور یہ امر کیا کہ اپنی قوم میں سے بارہ نفوس کو ان طرف بھیجیں تا کہ آپ کے پاس شکار کی خبر آئے اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ دواویوں کی تعداد میں سے زیادہ نہ ہو قرآن مجید میں ارشاد ہے **اِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا** لیکن یہ اس انتہائی کمزور ہے کیونکہ یہ آیت قرآن کے بارے میں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ دواویوں کی تعداد چار سے زیادہ نہ ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جِصِكَ اللَّهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** یہ آیت اس وقت مازل ہوئی جس دن حضرت عمر فاروق شرف بالا سلام ہوئے اور حضرت عمرؓ کے ایمان لانے سے مسئلہ نوائی کی تعداد چار سے ہو گئی اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ دواویوں کی تعداد ستر ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **وَخُتَارَ مُوسَىٰ قَوْلُهُ سَبْعِينَ رَجُلًا عِمِيقًا ثَدَا** اور حضرت موسیٰ نے ان ستر نفوس کو ان سے اختیار کیا تا کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے کلام کو سن لیں پھر اپنی قوم کو خبر دیں اس چیز کے ساتھ جس میں چیز کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے انعام کیا ہے یا نیکو یہ ہے لیکن یہ شمار کے تمام شکات ضعیف ہیں ان میں تمام بات پر کوئی دلیل نہیں کہ ثبوت تعداد مذکور و تعداد سے کم ہو نہ غیر طریقی و ان میں ہو سکتا ہے جن بات یہ ہے کہ آثار و مقامات دوتے ہیں مثلاً اگر آپ نے یہ ناکہ آپ کا بڑا بیٹا ہے تو اگرچہ یہ خبر آپ کو ایک دواوی نے دی ہو تو بھی آپ کو لازم حاصل ہو جاتا ہے اور اگر آپ نے یہ ناکہ ایک شام میں ایک بڑا حادثہ واقع ہو چکا ہے تو اس وقت بھی مدد کرنے کے لیے سہا تو نہیں ہو سکتا ہے

قوله وجب للنعم الضروری یہ خبر متواتر کا نظم ہے کہ خبر متواتر سے ضروری یقین حاصل ہوتا ہے بغیر اعتدال اور بغیر تفسیر کے یہ سمجھ کے نزدیک ہے لیکن نام الحرام میں یہ الاسلام ابو الحسن معتزلی اور ابی معتزلی کے نزدیک یہ نظریں ہے معتد میں پیش کرتے ہیں جیسے ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا حکم اور راز شہوان کا

علم کا یقین ہم کو حاصل ہے۔

قوله كنعلم بالملوك الخاليتين في الازمنة العارضة :- اس عبارت سے مصنف صریح اور دیگر کی رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ خبر حواتر مفید للعلم ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ خبر اس چیز کے بارے میں ہو جو فی الحال واقع ہو چکا ہو یا زمانہ قریب میں واقع ہو چکا ہو لیکن اگر زمانہ بعید میں گزر چکا ہو تو پھر خبر متواتر مفید نہیں ہے۔ یہ لوگ دلیل پکڑتے ہیں اس بات سے کہ بعض اخبار مفید تواتر سے ثابت ہیں لیکن وہ کذب ہیں۔ مطلقاً جواب :- ہم انکو یہ جواب دیتے ہیں کہ ان اخبار کا تواتر ممنوع ہے۔

والبلدان :- ہاں کہ ضرر کے ساتھ یہ بلد کی جمع ہے

الناس :- یہ یہود و نصاریٰ ہیں اور متصل لام ہے اسکا معنی بعید ہے۔

قوله يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب :- شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ والبلدان ؛ یہ کا عطف قابل الملوك پر بھی درست ہے اور ازمنة پر بھی لیکن عطف اگر الملوك پر ہو تو الملوك معنی قریب ہے اگرچہ لفظ بعید ہے معنی اس وجہ سے قریب ہے کہ پھر مشائخ کے کلام کے ساتھ موافقت آتی ہے اس بحث میں کیونکہ مشائخ جب مثال پیش کرتے ہیں متواتر کی تو وجود اسکندر اور بغداد کی مثال پیش کرتے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر الملوك پر عطف لیا جائے تو وہ مثال نب جا نیگی اور عبارت کا معنی ہو گا زمانہ حالے مانعہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم بخلاف ازمنة پر عطف کرنے کے کیونکہ اس وقت مثال ایک چیز کا اور تمام توضیح میں وہ مثال بہتر ہے

قوله فلهنا امراء :- شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہاں ہر دو باتیں ہیں

نمبر ۱ :- یہ کہ خبر متواتر سے علم و یقین حاصل ہوگا ہے

نمبر ۲ :- یہ کہ خبر متواتر سے جو علم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف نہیں ہے شارح اس بات پر کہ خبر متواتر مفید علم و یقین ہے مثال پیش کرتے ہیں کہ کدوا می شہر کو نہ دیکھے کے باوجود ہم کو علم حاصل ہے اور یہ علم تو محض اخبار حواتر وہ کی وجہ سے حاصل ہوا ہے

قوله هك :- یہ مشتق ہے هك ان انقصه او اهلكه سے بلکہ اگر وہ کدوا اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذنوب کو

مشرکات یا کُوب الختم کرتا ہے وہاں کہا: ایشی مٹی ختم کرتا ہے جس کا وہ چھکے کا تھوڑا ہی کام
 ان مجلس لوہاں کرتا ہے جو کہ میں ان کو نہ ہوں۔ یا مشرق ہے تاکہ اسے ختم کے ساتھ دکا نہ کہتے ہیں ہڈی۔
 یہ غلط ہے اور یہ بھی ہے کہ اشراف اہل انصاریت ہے۔

قولہ بغدادی - یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں
 ان کے لئے یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں

ان کے لئے یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں
 ان کے لئے یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں

وما خیر النصاری بقتل عیسیٰ علیہ سلام واللہون بتایید بن موسیٰ
 الی فوئہ قاتل قبل

ترجمہ - یہ ساری کی ختم کرنے کے لئے ہے۔ یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں
 ان کے لئے یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں

یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں
 ان کے لئے یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں

میں بت

قولہ وما خیر النصاری بقتل عیسیٰ علیہ سلام - یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں
 ان کے لئے یہاں انکے کتب خانہ کے تھے اس کا ہاں کیونکہ وہاں یہ مشاواہتیں ہوں ہیں

سے اور تم کو یقین ہے کہ یہ جوت ہے کہ اللہ ہمارا، تو ملی فرماتے ہیں وما قفسوه وما صلبوه

والکف شبهہ لہم

فانکدہ منہ میں نے اس کی تصویر میں مختلف دیکھا کرتے ہیں۔

تیسرا - حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بعض بڑے لوگوں کو دیکھا تو وہ یہ سوچنے لگے کہ اللہ عزوجل نے اسے تو یہود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل پر جس نے اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو قتل کیا۔ اس میں پر غور اور دھرتی کے ساتھ ساتھ عیسویوں سے فرمایا کہ تم میں سے کون اس بات کو پسند کرے کہ عیسیٰ کی شہداء کو پڑا لیا دیا ہے پھر یہ لوگ اس کو قتل کر دیں پھر کسی پر چڑھا کر اور بچہ وہ شش ہفت میں داخل ہوا ہے تو ایک شخص کو کہہ رہے تھے تو اس کو قتل کیا گیا اور پھانسی پر چڑھا دیا گیا

چہرہ ۴ - ایک مہاشی کی تار و دست پٹری کی طرف لوگوں کو رہتا ہے تھے تاکہ لوگ اس کو قتل کریں تو اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو شہداء پر ڈال دیا تو لوگوں نے اس کو قتل کر دیا۔

چہرہ ۵ - طیلانوں پر وہی زبان کو میں داخل ہوئے جس طرح میں تھی موجود تھے تاکہ اس کو قتل کر دیں وہ داخل ہو گئے تو حضرت عیسیٰ کو قتل کیا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو قتل کرنے پر چڑھا دیا وہ طیلانوں کو کھڑے ہوا لگے تو حضرت عیسیٰ کو قتل کر دیا اور اس کے سر قہیوں نے خدیجہ کو قتل کیا لیا طیلانوں کو قتل کر دیا تاکہ یہ تھا ان صاحبکم فلاں اور ملک و عرب دیتے تھے انت میں تو لوگوں نے اس کو قتل کر دیا۔

اور یہ وہ حضرت موسیٰ سے یہ فرشتے کی تھی یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تم کو بسمت ہمارا امت السموة والارض۔

اور اس خبر میں اس بات پر اکتفا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ اجڑا ہے غیر منسوب ہے اور ہم کو یقین ہے کہ یہ تاریخی ثابت ثابت ثابت ہے۔

قولہ لغتہ وقرہ ممنوع - اس عبارت سے اللہ تعالیٰ نے ان کو کتاب دینا چاہتے ہیں اس کے مختلف جوابات ہیں ایک یہ کہ اسے جواب ہے کہ آیت اللہ تعالیٰ نے اس کو قبول یقین ہے حالانکہ ان خبروں میں معمول یقین نہیں بلکہ ایک تفسیری جواب ہے کہ یہ اسلامی کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔

ہو پھر ان مقامات کے نقل کی ہواں تمام شہادت کا جواب یہ ہے کہ وہی میں تقنیف غیر مسووم ہے۔

والنوع الثانی خبر الرسول المویذ ای الثابت رسالته بالمعجزه الی
قوله مکنه دوجبا

ترجمہ - اور وہی قسم اس رسول کی تو ہے جس کو تو نے تقنیٰ ہی ہو۔ یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ
انسان جس کو اللہ تعالیٰ نے قوتوں کی طرف ایک مشیر بنائے معجزات فرمایا ہو اور رسول میں کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے
ظلال ہی ہے ونامہ اور ان معجزات کو کرنے والا ہے جس کے ذریعے اس شخص کی جان دنیا پر گرا متصور ہو
جہاں رسول نے کا دعویٰ کرتا ہے اور خبر رسول اسے ہم کام دینا ہے جو مقدار مال ہو یعنی دیکھ دے جس میں
صحیح نظر آتے ہیں وہی کسی مطلب غیری کی طرف غفلت نہ ہو اور کہا گیا کہ ہر ایک چند قصیوں سے سب اب یہ
قوت ہے جو اذات دوسرے قول مستتر وہ بھی تعریف کی ہو پر اور جو سائنس پر دلیل صرف عالم ہے اور وہی تعریف
کی بنا پر یہ اقوال اور مضامین و کلی تغیرات سب پر یہ منطوقہ کا یہ کہ دیکھ دے جس کے علم سے دوسری شے کا علم
ازمانت تو یہ دوسری تعریف کے یا دوسری ہے۔

عل عبارت

والرسول انسان - یہاں پر اعتراض اور جو کہتے کہ انسان نے تجھے دیکھ کیوں نہیں کہاں جواب یہ ہے کہ
راہل اس جہ سے نہیں کہا کہ بعض ماہ سے ظہر مرتجی کی نبوت کا توں بھی ثابت ہے لیکن یہ قول غیر معتبر ہے اس وجہ سے
کہ اللہ تعالیٰ کا ثابت ہے - وها ارسنا من قبلک الا رجاء لانوحی الیہم

بعضہ اللہ تعالیٰ الی لیخلق فیلیغ الاحکام الشرعیہ - ان شریعہ کے نزدیک بیان پر لازم یہ
لازم ہے اور لازم مکتبہ ہے جیسے کہ شاعر کے قول میں لندو للموت وابتوا النحراب پر شمس کے لئے
میں ہو سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قول معلل بالاعراض نہیں

بعض نے یہ ہے کہ ان حکام کے بعد ہم سے حکم رسول ہے یعنی خدا - اللہ تعالیٰ المتعلق بہ
فعلان المعکفین لیکن اس قول پر اعتراض اور جو کہتے کہ پھر تو اعتقادات مانع ہو جاتے ہیں مالاخذ اعتقاد
ت اعلم وخیزین میں جن کی انہما شیعہ کرتے تھے۔

اعتراض - بعض حضرات نے رسول ﷺ کی قرینہ پر یا دعا میں کیا ہے کہ یہ قرینہ میں ہی کوثر مل نہیں سکتا کہ
والتحانی نے سمجھا ہو غیر اے ای کی تعلیم کے سے جیسے حضرت یونسؑ و اللہ تعالیٰ نے ذین موسیٰ علیہ السلام کے لئے سمجھا تھا۔

جواب - یہ بات آج کے حضرت و شیعہ میں قرآن و کتب کے لئے جن کو دولت مانتے ہیں وہی نہیں
اعتراض - یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ قرینہ میں ہی کوثر مل نہیں سکتا کہ جس کی طرف اہل حق کو تھیل نقد کے لئے جیسے
راشدین و صحابہ کرام نے غلبہ المفسرین

جواب - اہل حق و ایمان میں اس کے لئے کوثر و تقیہ کو ان کے لئے ہے جس کی طرف سے سمجھا جاتا ہے ان کے لئے کوثر و تقیہ
الناس ہلمو الی لم یبق علی دین ابراہیم خیری

ترجمہ - دوسرے جواب یہ ہے کہ اس کی نسبت ثابت نہیں ہو سکتا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ
نے فرمایا میں پیشی و بیت مسی نبی

وقد یستمر فیہ الكتاب بخلاف النبی فانہ نعم نہ رسول اور نبی کے درمیان نسبت
کے یہ سب اختلاف باقی ہو چکا ہے ان میں مختلف مذاہب ہیں۔

ترجمہ ۱ - ایک مذہب یہ ہے کہ رسول اور نبی کے یہ ان مساوات ہے لیکن اس مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے ان کا ارشاد تھا وہا رسنما من قبلک من رسول ولا نبی ان مساوات کی نسبت ہوتی تو
ان کے رسول نے بعد ہی کوثر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔

ترجمہ ۲ - دوسرے مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان طیار کی نسبت ہے کیونکہ رسول وہ ہے جس کے پاس شرع جدید
آتا ہے اور نبی اس کے پس شرع جدید نہ ہوتا ہے اس مذہب پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیلؑ نے ہمارے
آئینہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں و کانت رسول نبیا ان ربنا ان کی نسبت ہوتی تو ان کے رسول کیسے جمع ہو گئے۔

ترجمہ ۳ - تیسرے مذہب یہ ہے کہ رسولی ائمہ ہے کیونکہ رسول برکت سے بھی ہوتا اور انسانوں سے بھی ہو سکتا ہے لیکن نبی
کیونکہ نبی خط انہوں سے ہوتا ہے۔

ترجمہ ۴ - چوتھے مذہب یہ ہے کہ نبی ائمہ رسول سے جدا ہے اپنے مذہب پر رسول کا ائمہ کہتے ہیں
انہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وہا رسنما من قبلک من رسول ولا نبی نبی کا رسول

مکتبہ پر نصف لیا گیا ہے اور نصف مفتقی ہے مذہبیت کے ہے اب یہ تو رسول نبی سے مہربانی ہوگا، مسادہ سو گیا یا صبر
 دیکھا یا علم مہربانی تو اس وجہ سے نہیں ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں میں رسول نبی ہونے کا شوق ہے جسے حضرت اسامہؓ کے با
 رے میں ارشاد ہے وکفایت رسول نبی کا نیز مسادہ بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نبی خدا
 احسن او وینظم مہربانی کے لئے اس طرح امر بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نبی اکرم ﷺ کے لئے نبی
 کے لئے تو مہربانی ہوا کہ دونوں میں نسبت عام نام مفتقی ہے نبی اکرم ﷺ ہے رسول مہربان ہے

دلیل ۲۔ حدیث بھی اس میں اس بات پر کہ انبیاء کی تعداد اسلئے نامزد ہیں چنانچہ نبی ﷺ سے پہلے کیا انبیاء کی
 تعداد کے بارے میں تو آپ ﷺ نے جواب دیا ما تعد الف وان بعثتہ وعشرون الفاً پھر پوچھ
 کیا کہ ان میں رسول کتنے ہیں تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ ثلث مائتہ و ثلثہ عشر
 فائدہ ۱۔ ہر دور کے نزدیک نبی چونکہ اکرم ہے رسول ﷺ سے ہجران کا آپس میں اختلاف واقع ہو چکا ہے بعض سو
 کہتے ہیں کہ رسول ﷺ میں کتاب شرط ہے نبی رسول کے ساتھ کتاب ہونا خلاف نبی کے کہ نبی کے بارے میں جو
 ہے کہ مذہب نبی ہو یا مذہب علماء ہو لیکن اس میں تو اس امر میں اختلاف ہے

امتراض ۱۔ یہ درود ہے کہ رسولوں کی تعداد توحید ۱۳۰ میں اور انبیاء کی تعداد ایک سو پانچ میں پھر تو انبیاء کی
 تعداد بھی رسولوں کی تعداد کے موافق ہونی چاہیے نبی اس امر میں کہ انبیاء کی تعداد ایک سو پانچ ہے

جواب ۱۔ یہ جواب یہ شرط ہے شرعاً لہذا الف میں دیا ہے جواب یہ دیتے ہیں ویشترط فی الرسول
 ان یکون معہ کتاب سواء النزل عنہ او علی من قبلہ لکن یکون
 حاصل بالکتاب کہ رسول اپنے شرط ہے کہ اس کے پاس کتاب ہو پھر یہ ہے کہ کتاب اس پر نازل ہو چکی ہو یا
 اس سے پہلے فیہ پر نازل ہو چکی ہو۔

جواب ۲۔ یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ نبی کے لئے کتاب ضروری ہو چکی ہے جسے کہ صورتہ فاقولہ ہر دور میں نازل ہو چکی
 ہے۔ یہ میں نازل ہو چکی۔

قولہو المعجزہ امر خالق للعادات فصلا بہ الخ ۱۔ یہ مجزہ کی تعریف ہے لہذا مجزہ ۱۰۰ مرہبے سے
 ہر نبی خلاف العادۃ وغیرہ نبی کے ہاتھ پر موعی نبوت میں اس کی حتمی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرماتے۔

تو بہت دیر یا اس کے بعد ورنہ ہمارا صدق ہی نہیں ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ بعد اظہار خبر حقیقی میں ہے اور کہ مت الیہ نہ تقرر شخص میں ہے یا مجاہدہ تعلیمی ہے۔

اسی طرح اجماعات جوئی کے ساتھ یہی ثابت ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کے تعلیم اور تفسیر تہذیب و کمال ہے نہ کہ

حقیقہ

قولہو هو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی - یہ رسول کے علم کا بیان ہے

کہ خبر رسول ایسے طریقہ میں ہوتا ہے جو استدلالی ہے

بہل کی مختلف تعریض کی گئی ہیں ایسے تعریف متعممین کی ہے متعممین کی یہ تعریف کی ہے کہ بہل میں چیز کو کہتے ہیں جس

میں کچھ غلط کرنے سے ان کی رہائی ایسے تہذیبی طرف متعممین کی تعریف تہذیبیہ کی شکل میں ہو۔

فائدہ - اشارے نے یہ ممکن است یتوصل بہ ہے امکان کی اونی میں ہیں

۱- امکان خاص ۲- امکان عام

۱- امکان خاص کا مفہوم سلب الضرورة من جانبین ہے اور مکان عام کا مفہوم سلب

الضرورة من جانب المخالف ہے یہاں پر مکان خاص اور امکان عام دونوں کی ہیں اور امکان

خاص مراد ہو تو تقدیر عبارت یوں ہوگی استدلیل ما یتوصل بصحیح العقول فیہ الی العطلوب

خبری ہذا الامکان الخاص یعنی مکان خاص کی صورت میں نہ تو عطلوب تک تو وصل ضروری ہے اور نہ

عدم تو وصل ضروری ہے بلکہ دونوں ہوتے تو اس نتیجہ تک اس وقت جا کر ہوگا جبکہ قیاس کی شرط ہو جو ہو اور عدم تو وصل

اس وقت ہوگا جبکہ قیاس کی شرط ہو جو ہو اور اگر مکان عام مراد تو معنی یہ ہوگا کہ عدم تو وصل ضروری نہیں اب تو وصل

ضروری ہے تو وصل ضروری نہیں اگر قیاس کی شرط ہو جو ہو تو وصل ضروری ہے۔ اور عدم تو وصل ضروری نہیں تو وصل

میں تفصیل یہ ہے اگر قیاس کی شرط ہو جو ہو تو وصل ضروری ہے۔

۲- امکان عام کہ اس بات کی خلاف اشارہ کیا ہے۔ یہ عقل تہذیب کی طرف ذہن کی رہائی اور ضروری نہیں ہے بلکہ

امکان کافی ہے۔

امراض :- یہ ہوتا ہے کہ تعریف تو بہل منقول اور بہل منقول دونوں کو شامل ہے ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ نقص

ایک مثال سے عقل نتیجے پہلے نہیں نظر والدہ کی نظر نہیں ہے بلکہ باقی کے لئے

جواب یہ ہے کہ عقل عقل بالہ کی مستلزم ہے۔ عقل بالشیء کے لئے وہی مادہ ضروری ہے کہ عقل بالہ کی عقل مستلزم ہے بلکہ بالشیء کے لئے، اور اس طرح عقل بالہ عقل کے لئے ہے۔

وقیل قول مؤلف مرد قطعیاً یہ عقل کی ضرورت تشریح ہے و ساقط ہے کہ ہے نہ عقل چند معلوم قضایات مرکبہ اور قول ہے جو بالذات کسی اور سے قوی و مستلزم ہو۔

فائدہ :۔ فلاسفہ نے ایک یا اکثر اس واجب ہے اس وجہ سے کہ نظر بالشیء پہلے استعمال ہو اور واجب کر ہے ہم باشیء پہلے اور استعمال اس واجب کرتا ہے لیکن اس کا عالم عقل سے بالذات کیونکہ اگر مختلف ہو جائے پھر تو کبھی کبھی فیضان ہوگا۔ در کبھی ترک فیضان ہوگا۔ یہ تو ترجیح یا امر غائب ہے۔

اشعار کے نزدیک یہ التزام مدنی ہے یعنی مادۃ القدر اس طور پر جاری ہے کہ نظر بالشیء کے بعد علم کو پیدا کر دیتے ہیں اس امر پر مختلف بھی جا رہے اس وجہ سے کہ سائنس میں ہے اور عقل کی سرخ و سفید نہیں ہے اور عقل کہتے ہیں کہ یہ مستلزم امور توحیدی سے التزام تولید کا مطلب یہ ہے کہ عقل اختیار یہ فعل غیر اختیاری کو واجب کرتے ہیں یہی حرکت پر حرکت و مقادیر واجب کرتے ہیں اور امام ازہریؒ جو عقلی - کائنات ہے یہی وجہ کا وجہ ہونا عقیدت پہلے اس وجہ سے کہ جس میں عقیدت ہو گیا کہ نہ متغیر ہے اور ہر تغیر حادث ہونے کو یہ بات محال کہ وہی عقیدت نہ ہو کہ عالمی واقعہ ہے۔

قولہ فعلی الاول الذلیل علی وجوب الصانع ہواکمال - شرع و اولیٰ قریبوں میں فرق ہوتا ہوتا ہے کہ پہلی تشریح کے لحاظ سے دلیل ضروری اور ہر صاحب پر عقل صرف عالم ہوگا اور دوسری تشریح کے لحاظ سے اس مرکبہ عقلی - مادہ و صانع پر عقل اور قول الصانع حادث و کل حادث فیہ صانع ہے کیونکہ یہ عقلیات سے مرکب ہے ایسا قول ہے جس سے لازمی طور پر نتیجہ آتا ہے کہ الصانع لہ الصانع۔

قولہ اما قولہم الذلیل ہو الذی یزعم الذی - یہ سب منطق میں مذکور ہے اور ناظر الذی کا یہ معنی کرتا ہے کہ اس میں چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے لازمی طور پر اخراص ہوجائے مثلاً جو اس کی چیز کے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہو جائے۔ لہذا محال آگ پر دیکھیں۔

خیر رسول مشہور ہیں علم ضروری کہ ہر شخص علم خدا کی توفیق پر محسوس ہوگا جس میں توفیق کا امتداد نہیں۔ اور علم ضروری ثبات کا قاعدہ ہے یعنی اٹھنے کے قبل سے راس نہیں ہوتا چنانچہ علم ضروری میں ثبات نہیں ہے۔

معاذ اللہ۔ یہ وہی ہے کہ بعض نے جب حق کو ذکر کیا اور اس کے اہمیات کا ذکر کیا اور مستدک نے یہ کیونکہ یقین کے مفہوم میں توفیق چاہی ہیں۔

مزمع منہاجت و حق

کتاب ثبات یقین کے مفہوم میں دانش ہے وہاں ذکر کرنے کا یہی ہے؟

جواب۔ یہ ہے کہ وضع کا کیونکہ حکم ہر شخص ہے یہ بھی کیونکہ حکم کیونکہ یہ اس میں ہے خیرات سے کام لیں۔

جواب ۲۔ یہ کہ یقین یعنی علم ہر شخص کی نفس پر ہے۔ تجرید یعنی علم ہر شخص کی نفس پر ہے۔ نفس الامر

ہر ایک ہے ہر شخص کی نفس عند العلم فی الحال مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

اس سے نہیں مراد ہے کہ علم ہر شخص کی نفس پر ہے کیونکہ ہر شخص مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

ہیں اور ہر شخص کی نفس مراد ہے کہ یقین ہر شخص کی نفس پر ہے کیونکہ ہر شخص مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

ایک ہی روایت ہے کہ ہر شخص کی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

مآل کے اعتبار سے یقین کا اعتبار۔ کھتے ہیں۔

مآل فی نفس مراد ہے کہ ہر شخص کی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

یقین سے یقین مراد ہے ہر شخص کی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

موجود ہے کیونکہ علم ہر شخص کی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

جواب۔ یہ کہ یقین کا کمال ہے ہر شخص کی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

یہ کہ یقین کا کمال ہے ہر شخص کی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

اور انہیں ہر شخص کی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

مآل فی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

مآل فی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے ہر شخص کی نفس فی نفس الامر مراد ہے

اس عبارت کو ماننے کی کیا ضرورت تھی کہ واعظ الہیہ بت یہ عبارت لغوی ہوگی

جواب :- جواب یہ ہے کہ مصنف نے اعظم الثابت خبر رسول مہارت لا کر ایک توہم کو دھک کر مقصود تھا کہ اہل حق میں یہ بات ماننے کے علم معنی میں نہ نکشاف ہے عام ہے اتفاقاً لازم ہو جائے ہو تو کسی کو یہ دھمک ہو سکتا ہے کہ مائل مصنف نے جواب کیا تھا جو جب اعظم استدلالی یہاں پر ہم سے مراد ہم معنی میں نکشاف ہے شارح نے اس توہم کو بھی کیا کہ علم معنی میں نکشاف نہیں ہے بلکہ معنی اتفاقاً جو نہ بات سے مطابقت للواقع ہے۔

مترجم :- اعتراض یہ ضرور ہوتا ہے کہ تو معلوم نظریہ جب مقرون ہوں نظریہ کے ساتھ دو تہم مشابه ہیں علم الثابت بالضرورت کے ساتھ تین روایات میں ایسے العالم حادث، لاکہ متغیر و کل متغیر حادث فی العالم حادث تو پھر خبر رسول کی تفہیم کی کیا وجہ ہے۔

اس اعتراض کے دو جوابات دے گئے ہیں ایک جواب قریب دومر القرب ہے۔

جواب قریب :- یہ ہے اگرچہ تفہیم کی گئی ہے لیکن کوئی قرآنی لازم نہیں آتی کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ہم علم کے ساتھ تصریح کرنا یہ سطر ہم نہیں کی بلکہ اس لیے جب خبر رسول کے ساتھ تصریح کی تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کیونکہ رسول کے ساتھ دو معلوم ہیں وہ وحی سے متناہی نہیں ہے۔

جواب قریب :- یہ ہے کہ تین روایات یہ کلی مشکل ہے اس طرح کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں بھی تین روایات ہے۔ اور خبر رسول کے علاوہ دیگر معلوم نظریہ میں بھی تین روایات ہیں لیکن خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم میں تین روایات ہی ہے غیبت دیگر علم کے کیونکہ خبر رسول یا اجتہاد رسول ہوگی یا نہیں۔ اراختہاد ہو تو یہ

وکی ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى یوحى اور اجتہاد رسول حق رسول کے اجتہاد اور غیر رسول کے اجتہاد میں فرق ہے کیونکہ غیر رسول جو مجتہد ہیں میں کبھی صحیح ہوتے ہیں اور کبھی خطا کرتے ہیں اور دیگر مجتہدین خطا پر باقی روایت میں خلاف رسول ہے کہ اگر بالفرض بقدر خطا بھی ہو جائے تو میں جانب اللہ رسول کو تائب کیا ہے۔

قولہ غارت قبل هذا انما يكون في المتواتر فقط :- یہاں سے شارح ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیا چاہتا ہے پہلے شارح نے یہ کہا تھا فلو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم

انشاءً جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا نام نہ لیا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ نام ہے جو کہ اس کو چاہیے اور اس کے لئے ہے۔

فَقُلْنَا الْكَلَامُ فَيَعْلَمُ الْخَبِيرُ رسول

یہ جواب - جواب کا معاملہ یہ ہے کہ یہ کہانی کفر رسول سے حاصل ہوئے والا علم مطابق جازم ہے ثابت ہے یہ کہ خبر کے واسطے میں سے اس کفر کا خبر میں سزا جی طور پر معلوم ہو اور خبر رسول ہونے کا علم صرف متواتر ہی میں ملے نہیں بلکہ متواتر کے علاوہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان مبارک سے سننے سے بھی ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بعض بندوں کی کسے رسالت کی باخبر اور سب کو ملے پیچھے کی وجہ سے بھی خبر رسول ہونے کا علم ہوتا ہے۔

وَمَا خَبَّرَ الْوَاحِدُ - یہ بھی ایک اعتراض ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں۔

اعتراض - اعتراض یہ ہے کہ وہ تو یہ بھی کہ خبر رسول مفید علم و یقین ہے خبر اللہ بھی کفر رسول سے انکار فرما دے منہ علیہ السلام نے یہاں تک کہ خبر رسول منہ علیہ السلام سے یہ کہ اور راست نہ ہو۔

جواب - شارح جواب اپنے میں کہ وہ واحد نہ صرف ہے کہ خبر اللہ کے خبر رسول ہونے کے شہدے کی اگر خبر اللہ کو بھی کفر رسول ہونا معلوم ہو جائے تو متواتر شہادوں میں موجود ہونے کو خبر واحد بھی منہ علیہ السلام نہ لے گی۔

فَوَلَّيْنَاهُمَا قَيْنَ فَارَكَاتٍ مَتَوَاتِرًا - اعتراض یہ ہے کہ اگر خبر کا خبر والی بنا تو متواتر سے معلوم ہو چکا ہے۔ وہ متواتر نبی اور اس خبر کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان مبارک سے نبی دوا میں کا عقلی چمکے سامنے ہے تو وہ محسوس

ہوئے اور یہ بات پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ متواتر کے واسطے ہم ضرورتی کے اقدار میں سے ہے تو خبر معظف کا

یہ کہ وہ جو جب العلم البتد لانی - کہ راستہ اور شہادت جواب دیتے ہیں کہ یہاں وہ نبی ہیں معترف

کے ہیں وہ خبروں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے ایک ہے نبی کفر کا خبر رسول ہونے کا علم اور دوسری چیز اس خبر کے تقویٰ اور محبت کا علم ان میں سے کبھی چیز نہ دیتی ہے دوسری چیز اشتہار ہے۔

فَإِنْ قِيلَ الْخَبَرُ الصَّالِقُ الْعَقِيدُ فَلَا يَحْصُرُ فِي الْأَنْوَاعِ

اس بات سے کہ یہاں ایک اعتراض ہے کہ ان کا جواب دیتے ہیں

اعتراض - یہ کہ یہاں ایک اعتراض ہے کہ ان قسموں میں محض کیا ہے یعنی خبر متواتر خبر رسول میں ان قسموں میں

اٹھارہ سو تیس ہے بلکہ اس کے علاوہ ایسی خبریں ہیں جو سب علم ہیں جیسے خبر اللہ تعالیٰ نے کو طور میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خبر دی وہی طرح شب معراج میں حضرت محمد ﷺ کو خبر دی حضرت محمد و حضرت موسیٰ کو اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبر سے علم اور یقین حاصل ہو چکا ہے اسی طرح فرشتہ کی دی ہوئی خبر سے علم اور یقین حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح وہ خبر جو مقرران ہو آرائی کے ساتھ وہی سبب علم ہے جیسے ذی مغرب ملے ہوئے ہیں کسی نے قدم زد کر دی اور دیکھا کہ لوگ زیادہ کے گھر کی طرف بھاگ رہے ہیں زیادہ کی استقبال کے لئے ان قرآن کو دیکھ لی محاصل ہو کہ تاہم بعد العزیز فرحانی کر اس مثال میں مرقط ظاہر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ سب سے زیادہ دانش مثال یہ ہے کہ کسی نے موت زیادہ کی خبر دی اور دیکھا کہ زیادہ کے گھر کے دو دروازے پر لوگوں کا زحام ہے لوگ رو رہے ہیں غور میں نو کر کے والی ہیں اور سخت اور کفنی اور موقوف تمام چیزیں حاضر ہیں تو ان چیزوں کو دیکھ کر یقین آ جاتا ہے کہ زیادہ فوت ہو چکا ہے۔

فائدہ :- خبر مقرران بالقرآن میں ملار کا اختلاف ہے جمہور کا یہ ہے کہ خبر مقرران بالقرآن کن فونی کا کلامہ آتا ہے حکام مغربی اور امام اعرابین کا یہ ہے کہ خبر مقرران بالقرآن منہ للعصم ہے۔

لذیل جنہا ھیر :- یہ ہے کہ جو قرآن موت زیادہ کے وقت دیکھے ہیں وہ ضروری نہیں کہ موت زیادہ پر قریب ہو اور شخص الامر میں زیادہ فوت ہو چکا ہو ہو سکتا ہے کہ وہ پر سکتے طاری ہو چکا ہو یا بدشاہت سے نقل زیادہ کا فیصلہ یا ہو لوگوں نے زیادہ کو پھانے کے لئے یہ میل نکال بولا کہ جب سامع کو سکتا یہ یاد آئی خبر دی جاتی ہے تو سامع کو شک نہ جاتا ہے حالانکہ علم شک و یقین نہیں کرتے ہیں لیکن اس دلیل کا یہ جواب ہے کہ اگر کسی ایک قریب میں غریبی واقع ہو جائے یہ مستحکم نہیں اس بات کے لئے کہ صحیح قرآن میں غریبی واقع ہو

قولہ قلنا المراد بالخبر خبر یکتون سبب النعم نعماتہ الخفق الخ - اس عبارت سے شارح العرائس مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ خبر سے مراد انک خبر ہے جو سبب علم ہو نعماتہ الخفق کے لئے خبر اللہ اور غیر الملک خارج ہوئے کیونکہ خبر اللہ اور غیر الملک سبب علم ہے وقت امتیاء کے لئے کہ نام ظلم کے لئے۔

بمجرد کونہ خبر اجمع قطع النظر عن القرائن :- اس عبارت سے خبر مقرران بالقرآن کو خارج کرنا مقصود ہے یعنی خبر جو سبب علم ہے کل اس حیثیت سے کہ وہ خبر سے قطع نظر کرتے ہوئے قرآن سے اور خبر مقرران بالقرآن جو سبب علم ہے وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ان قرآن کی وجہ سے سبب علم ہے جو قرآن

اس میں اس خبر کی صدق پر لیکن اس حدیث سے دال نہیں صدق پر کہ یہ خبر ہے۔

وقد یجاب عنه بانہ لا یقید بمعجزۃ :- حاصل جواب یہ ہے کہ اہل ایمان کی خبر مقسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ مقسم میں تو وہ خبر ہے۔ جو منہ لم یعلم بها محض اس کی خبر ہو سکتی وہ سے قطع نظر کرتے ہوئے استدلال سے حالانکہ اہل ایمان کی خبر ایسی نہیں تو مصنف نے خبر کو جو محکم کی تھی متواتر اور خبر رسول میں وہ مصر درست ہے کیونکہ اہل ایمان کی خبر مقسم سے خارج ہوگی۔

فولھقلنا و کذلک خبر الرسول :- اس عبارت سے مقصود اس جواب کو نفع کرتا ہے جو جواب خبر اہل ایمان کے بارے میں دیا گیا تھا کہ خبر اہل ایمان اس حدیث سے مفید علم نہیں کہ وہ خبر ہے بلکہ استدلال پر موقوف تھی پھر تو خبر رسول بھی اس حدیث سے مفید علم نہیں کہ وہ خبر ہے بلکہ استدلال پر موقوف ہے کہ یہ خبر ہے صاحب معجزہ کی اور صاحب معجزہ کی خبر صدق ہے لہذا یہ خبر صادق ہے تو اگر ماقبل کے جواب کو درست قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ خبر رسول بھی مقسم سے خارج ہو گا لہذا خبر رسول کا مقسم سے خارج ہونا اجماعاً باطل ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ جب کی غرض اہل ایمان کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں ہے جیسے کہ شارح کی گمان ہے بلکہ عیب کی غرض اہل ایمان کی خبر کو خبر رسول میں داخل کرنا ہے کیونکہ ایمان کا حجت ہونا قرآن اور حدیث سے معلوم ہو چکا ہے حدیث میں ہے لا تجتمع لعنۃ علی الفضائل علامہ عبدالحزیز فرمادے تھے میں کہ یہ جواب انتہائی اچھا جواب ہے شارح کے جواب کی بہت گئی مراتب سے اس میں ہے

واما العقل هو قوة لنفس لها استعداد للعلوم الخ :-

ترجمہ :- اور ہر حال عقل اور وہ انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے علوم و ادراکات کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے قول سے کہ فطری قوت ہے جس کے نتیجے میں آلات کی درستی کے وقت ضروریات کا علم ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایسا جو ہر ہے جس کے ذریعہ غائب چیزوں کا ادراک سے اور محسوسات کا مشاہدہ ہے اور ادراک ہوتا ہے۔

عبارت

عقل کا لغوی معنی قید ہے مطلق البتہ اس وقت ہوتے ہیں جب بہت کو اس کی قید لگائی جائے اور عقل معانی کی طرف منتقل ہو اور عقل سے مراد وہ ادراک ہیں جس کے ذریعہ انسان دیگر بھائوں سے ممتاز ہو جاتا ہے کیونکہ عقل

انسان کیلئے بخیر الہیہ ہے اور کتاب قرآن ہے

وہو قوۃ للنفس ۔ نفس سے مراد وہ ہے جو ازل شر میں روئے کے ساتھ موسوم ہے اس کی حالت میں اختلاف ہے بعض اہل شرع کہتے ہیں کہ یہ حالت صلی اللہ تعالیٰ کو معصومیت و اعلیٰ سے آیت سے پاک ہے و یستلویک عن الروح قل الروح من امر ربی علیہ اور صوفیاء اور اہل مغزالی کے نزدیک جو ہر مجرد پس حائل فی الہدایہ بل متعلق بہ اور نظام معتزلی کہ نزدیک جو ہر جسم لطیف حائل فی الہدایہ

یہاں متعذر للعلوم والادراکات ۔ بعض کہتے ہیں کہ درکات مطلب قسموں کے علوم کے لئے بعض کہتے ہیں کہ درکات سے مراد درکات جو اس میں ممکن اس قول پر اعتراض ہے کیونکہ یہ تو بھی حاصل ہے علامہ عبدالحزیز القرطبی کہتے ہیں کہ یہ سے نزدیک غرض سے مراد وہ ہیں جو یقینی ہو اور درکات سے مراد عام ہے کہ یا یقینی ہو یا خاص

ثامہ ۔ یہ قوت نفس کے لئے مہم افہام سے حاصل ہے لیکن اس میں طرح کا عقل حاصل ہونا متوقف ہے اس قوت کے فانی ہونے پر اور اس قوت کا کامل ہونا متوقف ہے چنانکہ کامل ہونے پر اور اس کے کامل ہونے پر اس قوت کے لئے پارہا پارہ ہیں ۔ باعتبار چار مراتب کے اس قوت کے کامل ہونے کی تہہ بل ہو جاتا ہے ۔

ثبہا ۔ قابلیت محضہ ۔ یعنی اس وجہ سے نفس ہر طرح کے علوم سے خالی ہوتی ہے البتہ علوم و قول کرنے کی استعداد ہوتی ہے جیسے چھوٹے بچوں میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس وقت اس کا ہر عقل بیولائی ہے تشبیہ سے زوال کے ساتھ

نمبر ۲ ۔ ادراکات متصلات و انفصالیات الضروریہ ۔ کہ ضروریات بالظن حاصل ہواں وقت اس کا ہم عقل بالحد ہے کیونکہ علم بالثبوت سے علم بالظن کی طرف تک حاصل ہو چکا ہے ۔

نمبر ۳ ۔ حصول ملکۃ استنباط النظریات من الضروریات کہ ازان خیال میں نظریات اس طرح جمع ہو کر نفس چاہے عقل ثبات سے ان کے استنباط پر قادر ہو اس وقت اس کا کام عقل بالظن ہے ۔

نمبر ۴ ۔ حضور صور المعقولات عند النفس کہ نظریات بعد وقت اس کے پاس حاضر ہواں

وقت میں کا نام عقل مستقار ہے اور یہی کمال نظر ہے اب وارد دینی میں یہ مرتبہ نسبت کرتے ہوئے جمیع معقولات کی طرف حاصل ہو سکتا ہے یہ نہیں ہو سکتا ہے بعض کہتے ہیں کہ حاصل نہیں ہو سکتا لیکن صحیح قول یہ ہے کہ انبیاء کے بارے میں بعد نہیں کہ ان کو یہ مرتبہ حاصل ہو جائے نیز انبیاء کے شخصوں کے لئے۔

تو اعلیٰ : ہمارے کلمہ کے ساتھ اس کا معنی ہے مراد مقصود شمار یہ کہنا چاہئے ہیں کہ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے یہ قول حادثہ من اسد انھاسی کا ہے انکار میں صوفیہ میں سے اور یہ قول امام اراکانی کے نزدیک بھی مختار ہے خسرو : یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے مشق سے غرض سے غرض کا معنی ہے ادخال ایشی فی ایشی عیضہ شکم فی اشی سے عزت اشرافی الارض ہے غریزہ ہر اس صفت کو کہتے ہیں جو اول فطرہ سے موصوف کے اندر رکھی ہوئی ہو۔

یتبعها العلم بالضروریات :- ضروریات کی تفسیر وہ جو بات اور افعال مستغلات اور امکان ممکنات کے ساتھ کی گئی ہے اور ضروریات سے جن ضروریات مراد ہیں اس وجہ سے کہ کبھی نہیں عاقل آدمی بعض ضروریات سے خالی ہوتا ہے کیونکہ جسکامس اور وجدان مفقود ہو اس کو تصور اور تصدیقی ضروریات حاصل نہیں ہوتے ہیں جیسے اگر آدمی اور عین آدمی اگر آدمی انھاسی کی مابین کا تصور نہیں کر سکتے ہیں اور عین لہذا وہ اس کا تصور نہیں کر سکتا ہے۔

عند مسلامہ الآلات :- آلات سے مراد جو اس قدر اور بڑے ہیں جو اس کو متعین کیا مسامت کے ساتھ کیونکہ اگر جو اس سالم نہ تو علم عقل کو لازم نہیں ہے کیونکہ آدمی عاقل تو ہے حالانکہ اس کے لئے علم نہیں ہے کیونکہ اس سے حواس معطل ہیں حالت نوم میں

فائدہ :- جس چیز کو عقل سے مبہوم کرتے ہیں وہ چند امور ہیں فلاسفہ عقل کا اطلاق عقلی عشرہ پر کرتے ہیں عقلی عشرہ جو بحر مجرد قدیم مشرہ ہوتے ہیں مصنوعات میں ان کے خالق کے اذن سے اور شریعت کی زبان میں جن کی تفسیر بلائیت المقرین کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اور ان کا ناشر جو کہ کسی ہے عقل فہاس کے ساتھ وہ جبرئیل ہے جو کہ ہر ہے عالم من سر کیلئے اور علماء ما وراء النہر کہتے ہیں کہ وہ جو ہر ہے جسمانی اور نورانی اور حادثہ ہے اول مخلوقات میں سے ہے بلکہ کہتے ہیں ایک حد سے اول ما خلق اللہ العقل تیسری چیز جس کو عقل سے مبہوم کرتے ہیں وہ نفس ناظر ہے وہ ایسا معنی ہے جس کے ذریعے انسان دیگر بھام سے ممتاز ہوتا ہے۔

فائدہ :- کل عقل میں اختلاف ہے کہ عقل کا کس کہاں ہے نفس میں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ کل عقل قلب ہے جسے

اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فتکون لهم قلوب یعقلون۔ اے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اس قول کو منسوب کیا کہ کل عقل دماغ ہے کیونکہ جب سر میں ضرب ٹہر جاتا ہے۔ تو عقل زائل ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کل عقل دماغ ہے ان دونوں قولین میں قطعی ممکن ہے تطبیق کی یہ صورت ہوگی کہ اس کو اسب علم فوئی دیا گیا ہے اور اس کا مستقر قلب ہے۔

اعتراض :- یہ داور ہوتا ہے کہ بالکل شارح نے اسباب علم اسباب علم کو تین میں مختصر ہونے کی وجہ سے بیان کی اس وجہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل آگہ غیر درک نہیں ہے شارح نے وجہ سے اس طور پر بیان کی تھی کہ سبب مگر خارج سے ہے تو وہ خبر ہے اور اگر خارج سے نہ ہو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر سبب ایسا آگہ ہو جو غیر درک ہے تو وہ حواس ہیں اگر سبب ایسا آگہ نہ ہو جو غیر درک ہے تو وہ عقل ہے اور تعریف عقل سے معلوم ہوتا ہے کہ آگہ غیر درک ہے کیونکہ تعریف میں قویہ کہما کہ قویہ النفسین تھا مستعدا نہیں تو تصریح ہے اس بات پر کہ درک نفس ہے اور عقل واسطہ ہے اور مقایرے نفس کے۔

جواب :- یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تعریف سے یہ مفہیم ہو رہا ہے کہ عقل آگہ ہے نفس کیلئے بلکہ تعریف سے یہ مفہیم ہو رہا ہے کہ عقل قوت اور وصف ہے نفس کیلئے اس کے سبب سے نفس مستعد ہوتی ہے اور اک کیلئے اور وصف شئی کسی شئی کے لئے آگہ نہیں ہوتی کیونکہ عرف اور لغت میں یہ نہیں کہتے ہیں کہ ذات نہ آگہ ہے احراق کیلئے بلکہ آگہ کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے جو مقایرہ ہو قاعلی سے وجود میں واسطہ ہو اس کے اثر پہنچانے میں مشغول نہ۔

فہو سبب للعلم ایضاً :- صرح یہ لعافیہ من اختلاف السعنیہ الملاحدہ فی جمیع نظریات وبعض الفلاسفہ فی الالہیات بناء علی کثرت الاختلاف وناقض الاراء الخ الی قولہ فان قبل

ترجمہ :- تو وہ بھی سبب علم ہے مصنف نے اس کی صراحت کی کیونکہ اس میں سمیہ اور ملاعدہ کے تمام نظریات کے اعداد اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تباہی آمیزی بناوہ انھیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا یہ عقل کا نظریہ صحیح کے مفید علم ہونے کے معانی نہیں ہو گا مگر اس کے جوہر نے ذکر کیا نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے پس اگر وہ کہیں کہ کہ یہ فاسد کا فاسد سے معارفہ

ہے ہم نہیں کہے کہ یا تو چرخ مفید ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا یا مفید نہ ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا۔

• حل مہرت •

قولہ صرح بہ :- اس مہرت سے خارج ایک اعتراض کو ذیل میں لکھا جاتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ مائیں مصنف نے اسباب العلم ثلاثہ الخ میں حواس اور خبر صادق اور عقل متبادل کا سبب علم ہوا صراحت سے بیان کیا اور مقام تفتیش میں مصنف نے حواس اور خبر صادق میں سے ہر ایک کے سبب علم ہونے پر العلم ضروری اور موجب العلم استدلال کیجئے الفاظ سے دلالت تو کی لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی بلکہ عقل کے سبب علم ہونے پر لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت نہیں فرمائی تو شریعت نے جواب دیا کہ عقل کا سبب علم ہونے میں عقلاء کے درمیان عقیم اختلاف ہے اس بناء پر یہ متاثر تفتیش کا لید ہے اس جوئے لفظ سبب کا انکار کیا۔

لما فیہ من خلاف السمنیہ :- سمنیہ کا دعویٰ یہ ہے کہ لا طریق الی العلم الا انحصار

والملاحضہ :- ملاحظہ کرو کہ دعویٰ یہ ہے کہ لا سبیل الی العلم الا الرجوع الی المعلم ملاحظہ یہ کہتے ہیں کہ علم کے بارے میں جماع کرنا ہے معلم کی طرف معلوم علم کو بھیجنا ہے لیتے ہیں اور معلم مام معلوم ہے نہ کہ عقلی ہے اور یہ سمجھنا یہ بھی کہتے ہیں کہ صبر و اصرار سے مراد وہ نہیں جس کو اہل سنت نے سمجھا ہے بلکہ ان کیلئے اور معنی ہیں وہ دعویٰ حوائی اہل مسموم کے کوئی اور نہیں چلتا ہے۔

وبعض الفلاسفہ :- قدامت کہتے ہیں کہ عقل مفید العلم ہے صرف فہم یا فیض کے اندر جیسے ہندو اور صاب مساحہ وغیرہ لیکن ان کے ہاں وہ جو اہلیات ہیں وہ چونکہ فہم سے جدید ہیں اس وجہ سے اہلیات میں عقل مفید للعلم نہیں ہوگا سمنیہ اپنے مدعی پر چند دلائل ذکر کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱ :- ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نظر فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کو حق ہونا ضروری ہے یا نظری ہے یا غرضی ہونی ہے تو پھر اس میں غلطی ظاہر نہ ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہماری کہتے ہیں کہ نہ اسب مختلف ہوتا ہے جس کو ضروری نہیں اور اگر نظری ہے پھر مسلسل از م یگانہ کیونکہ نظری کی صورت میں یہ نتائج ہوگا دوسری نظری کی طرف۔

جواب :- جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جس فکر کا غلط فہم ہو جائے وہ نظر صحیح نہیں ہے اور اعتقاد کو نظر صحیح کے بارے میں ہے۔

دلیل نمبر ۲ :- دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ وہ قدسے اکٹھے ذرائع میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ عقل آن واحد میں دو

تکسوس کی طرف تہہ نہیں ہو سکتا ہے درایک مصرعہ یہ نہیں۔۔۔ کرتے۔

جواب :- یہ دیکھا جائے کہ تہہ دایہ کا ہے۔ اور فقہاء تابع نہیں بہ نکتہ ہیں۔ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ ہر فقہیہ شرط کے درمیان شمار کا غم کا ہے۔ اور ہر غم کا یہ دایہ فقہاء کا ہے۔ نیز طریقوں میں اذان میں اذان کا ہے۔

الحسن نسیم :- تہہ کی دلیلی یہ پیش کرتے ہیں کہ مطلب وہ ہے۔ کہ اس میں سے معلوم ہو کہ یہ قبول اور مصوب معلوم ہے۔ یہ فقرہ تحصیل حاصل کی غماز ہے۔ اور اس میں سے مطلب نہیں ہے۔ یہ فقرہ اصول یہ معلوم نہیں کہ یہ دایہ مصوب ہے۔

جواب :- یہ باتیں ہیں کہ مطلب میں یہ معلوم ہے کہ یہ قبول ہے تو قبول کرنے کی وجہ سے اس کو حاصل کرتے ہیں تو تقسیمی حاصل نہیں اور اس میں یہ معلوم ہونے کی وجہ سے اس میں مطلب وہ دیکھا جائے کہ اس میں۔

ملاحظہ ہو جسی اپنے مدعی پر دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل :- یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم فقہاء کو کہتے ہیں وہ فقہاء میں اختلاف عظیم رکھتے ہیں اگر عقل کافی ہو تو فقہاء کے درمیان اختلاف نہ ہو۔

جواب :- اختلاف الفقہاء قاعدہ کی وجہ سے ہے اگر صحیح ہو تو کوئی اختلاف نہیں معلوم ہونے کی وجہ سے مدعی پر دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل :- یہ پیش کرتے ہیں کہ انسان کے لئے اقرب الاشیاء اس کی نفس ہے اور نفس کے اندر اقرب الفقہاء فقہاء واقع ہو چکا ہے۔ نفس کہتے ہیں کہ نفس مجرہ ہے۔ نفس کہتے ہیں کہ جسم ہے۔ نفس ہے بدن میں بعض کہتے ہیں کہ نفس ہے یہاں تک کہ کہہ سکیں کہ لا یعلمہ الا اللہ و جب اقرب الاشیاء معلوم نہیں تو بعد الاشیاء کے معلوم ہو سکتا ہے۔

جواب :- یہ باتیں ہیں کہ یہ ایک صعوبت پر وال ہے کہ کسی چیز کا معلوم کرنا مشکل ہے اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں۔

قول الفقہاء و عموماً :- شمارتہ و سہا جاتا ہے اگر ملاحظہ اور صحیح مہر کے جواب کو دیکھنے کے بارے میں اس میں غمیز کہ ہم نے جو چاہا، اور فقہاء فقہاء بالفاصلہ ہے۔ یعنی ایک قول فاسد تو مہر کا تھا کہ نظر عقل مفید العظم

انراض سے پہلے ایک فائدہ۔

فائدہ :- جو تفسیر محل انراض ہے جمہور اور طاعہ کے درمیان اس تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ تفسیر کس قسم کا تفسیر ہے حضرت امام رازی کے نزدیک یہ تفسیر محملہ ہے دنیا نظر مغیہ للعلم ہے اور آمدی کہتے ہیں کہ یہ تفسیر کلیہ ہے یعنی کل نظر صحیح مفید للعلم ہے۔

غلامہ اعتراض :- غلامہ یہ ہے کہ نظر عقل جو سبب علم ہے امر پنا جیتے ہیں وہ علم ضروری ہے یا نظری اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف واقع نہ ہونا چاہیے جیسے کہ الواحد احد نصف الثمنین کا علم ضروری ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں اس میں اختلاف ہے تو معلوم ہوا کہ نظر عقل مغیہ للعلم ضروری نہیں اور اگر نظری ہے تو اس میں دور کی خرابی ہوگی اور کی صورت یہ ہوگی کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کل نظر صحیح فهو مفید للعلم یہ تفسیر کلیہ نظریہ ہے اس کیلئے دلیل ضروری ہے تو جس دلیل کو بھی آپ اس تفسیر پر قائم کرتے ہو وہ دلیل فرد ہوگی۔ اس نظری جو نظر اس تفسیر کلیہ کا موضوع ہے تو آپ کی دلیل کا نظر یعنی کونہ مفید للعلم مندرج ہوگا اس تفسیر کلیہ کے حکم کے تحت کل نظر صحیح مفید للعلم اب اگر آپ نے اس تفسیر کلیہ کے حکم کو بت کیا جو مشتمل ہے آپ کی دلیل کے حکم پر تو لازم آئے گا آپ کی دلیل کے حکم کو بت کرنا آپ کی دلیل کے حکم سے یہ دور ہے جو کہ باطل ہے جب دونوں فقہین باطل ہوئے تو نظر عقل سبب علم ہونا بھی باطل ہے۔

جواب :- جواب دو وجہ سے دیا جا سکتا ہے ایک یہ کہ شیخ اول کو اختیار کیا جائے جیسے کہ امام رازی نے اختیار کی ہے کہ نظر عقل مغیہ ہے علم ضروری کیلئے اور قہار یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف واقع نہیں ہوتا ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ضروری میں اختلاف کبھی کبھی عباد کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے کہ سوسطی نے ضروریات اور بدعیات کا انکار کیا میرا اور بعض دفعہ ایک تفسیر ضروریہ میں اختلاف بعض لوگوں کو موضوع و محمول کا سمجھ اور اک نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ نہ عقول میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل سنت کا اتفاق ہے اور عقل سے صادر ہونے والے آثار بھی عقول میں تفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور اخبار احادیث بھی اس بات پر دال ہیں کہ عقول متفاوت ہیں جیسے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مقول ہے کلہو الناس علی قدر عقولہم اور نبی کرم ﷺ کا ارشاد ہے ہر قوم کے بارے میں ہر لافصات العقل والذہن اس کی تہید اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ عقولوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے

ہے۔

والنظری قد یثبت ۔ یہ دوسرے شعبہ کو اختیار کرتے ہیں جو اب دیتے ہیں کہ نظم صحیح کا معنی علم ہونا نظری ہے اور کوئی دور لازم نہیں آتا کیونکہ بعض (نظری) کی خصوصیت نظم سے ثابت ہوتا ہے جس کو برہمنی مقدمہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے نظری نہیں کہہ جاتا جیسے تمام غیر علمی شے ثابت تو اس ترتیب سے بدھی طور پر نتیجہ یعنی العلم حادث کا علم ہوتا ہے۔

وما ثبت منه :- ی من العلم الثابت بالعقل بالبداهۃ ای باول التو
جہ من غیر احتیاج الی التکرر فہو ضروری الخ الی قوبہ واما التفسر
وری

ترجمہ :- اور علم عقل سے بدھی طور پر یعنی کوئی نہ قوبہ میں ملے نظم و لگاؤ کی طرف مبادت کے حاصل ہو، ضروری ہے۔
جیسے اس بات کا علم شی کا کل اپنے بڑے نہ ہوتا ہے کیونکہ وہ کسی دور اور انضمام معنی جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر
موقوف نہیں رہتا اور جس نے سمجھا اس مبادت کو قضا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض العلم انسان کا ہر نظام تمدن کے برابر ہوتا
ہے تو وہ کل اور جز کا معنی ہی نہیں سمجھا اور یہ علم استدلال سے معنی و دلیل میں نہ کر کے حاصل ہوا ہے یہ استدلال
مست سے حاصل پر ہو جیسا کہ اس صورت میں بدھی حکمت یعنی قواس سے اس بات کا علم ہوا اس میں دعویٰ ہے یہ مطلوب
سے مست نہ ہو مثال اس صورت میں کہجب جس نے سمجھا اس بات کا علم ہوا کہ وہ اس بات کو تو اس مبادی سے معنی
کے سب سے حاصل ہے اور کسب اپنے اختیار و ارادے سے اسباب کو کل میں اپنے نظام استدلالیات میں مقبض و محتوی کرنا
اور مقامات کو ترتیب دینا ہے اور مبادی اس کا نام کا کو محتوی بنا دینا ہے۔

حاصل مبادت :-

وما ثبت منه ای العلم الثابت بالعقل
ہم ہی اور ضروری کے بارے میں مختلف اصطلاحات ہیں مگر یہ اصولی اور جاری کے چند اصطلاحات ذکر کرتے ہیں۔
نمبر ۱ :- یہ ضمیر مصطلح ہے کہ نظم کو دلیل سے حاصل ہونے کا وہ نظری ہے جس کو کسی اور استدلالی بھی کہتے ہیں جیسے
علم بدوٹ العالم اور علم غیر دلیل کے حاصل ہونا ضروری ہے اس کی بحیرات اقسام ہیں۔

نمبر ۱ :- ادنیٰ یہ تصور طریق کے علاوہ کسی اور شی کے کائنات میں جیسے الککل اعظم من العز

نمبر ۲ :- فطری اس میں واسطہ ضروری ہے جیسے الاربعۃ منقسمہ بمستأویین

نمبر ۳ :- حسی جیسے علم السموات

نمبر ۴ :- وجدانی جو مددک ہو جو اس باطن سے جیسے بھوک اور پیاس کا علم

نمبر ۵ :- حدی جیسے اس بات کا علم کہ القمر مضییء بالشمس

نمبر ۶ :- تجربی جیسے اس بات کا علم کہ سنا مکمل ہے۔

نمبر ۷ :- تواتری جیسے اس بات کا علم کہ بغداد ایک شہر ہے موجود ہے۔

اصطلاح نمبر ۱ :- دوسرا اصطلاح یہ ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو جائے تو کسی فطری واستدائی ہے اور اگر بغیر دلیل کے

حاصل ہو تو بدی و ضروری ہے منقسم ہے سات اقسام کی طرف ان دونوں اصطلاح میں لڑتی نہیں صرف اتنا فرق ہے کہ

بدی اصطلاح اول کے مطابق قسم ہے ضروری کی اور اصطلاح ثانی کے مطابق ضروری کے مساوی ہے۔

اصطلاح نمبر ۲ :- یہ ہے کہ علم کے حصول میں اگر قدرت کا دخل ہے تو اکتسابی ہے پھر یہ کتبائی منقسم ہے فطری اور حسی اور

تجربی اور تواتری کی طرف۔

اصطلاح نمبر ۳ :- یہ ہے کہ علم کے حصول میں اگر قدرت مستقل ہے تو اکتسابی ہے اور اگر قدرت مستقل نہ ہو تو ضروری

ہے منقسم ہے سات اقسام کی طرف ان اقسام میں حسی، حدی، تجربی تواتری کے حصول میں اگر قدرت کا دخل ہے لیکن

قدرت کافی نہیں کیونکہ یہ صرف قدرت مقدور سے حاصل نہیں بلکہ اور امور پر موقوف ہیں چنانچہ میں علم نہیں کہ وہ امور کیا

ہیں۔

اصطلاح نمبر ۴ :- علم کا حصول اگر بغیر اختیار کے ہو تو ضروری ہے اگر بغیر اختیار کے نہ ہو تو کسی ہے منقسم ہے ضروری

اور استدلالی کی طرف معتد کے کام کا حاصل ہے کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے اگر کسی چیز کا علم ضروری

فکر کے حاجت کے بغیر عقل کی اس کی طرف متوجہ ہونے ہی حاصل ہو جائے تو علم ضروری ہے جیسے کل اور جز اور اعظم

کا معنی جاننے کے بعد کل کے اپنے جز سے بڑا ہونے کا علم عقل کے اس کی طرف متوجہ ہونے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ کسی

اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔

و من توقف فیہ حیث زعم : شاعر فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اس بات میں توقف کیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ کبھی انسان کے ساتھ اس سے بڑا ہوگا ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ ان کے نکل اور جڑ کے معنی کو سمجھا نہیں جاتا۔ کیونکہ کھلی تو محمود اور ادا دیکھا نام ہے اور نہ قطعہ ہے۔

وما ثبت بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیق :- ہر جو غم عقل سے استدلال کی وجہ سے صحت پر ہو وہ استدلال ہے۔ چاہے استدلال علت سے معلوم ہو جو جائے جیسے کہا جائے کہ وہاں دھواں ہے اس لئے کہ وہاں آگ جلتی ہے۔ چنانچہ اس کو دلیل نفسی کہتے ہیں لامر اور مردوں کے سرور کے ساتھ منسوب ہے کہ ہر طرف یا استدلال معلول سے صحت پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں آگ ہے اس لئے کہ وہاں دھواں ہے۔ ایسی دلیل وہ دلیل کہ کہنا جاتا ہے لغو دونوں کے سرور کے ساتھ کبھی کبھی ان دونوں میں فرق کرنے کیلئے علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تفصیل اور معلول سے علت پر استدلال کو استدلال کے ساتھ سوہنہ کرتے ہیں۔

و هو مباشرة الامتیاب :- یہ کتاب کے معنی کا بیان ہے مباشرۃ الامتیاب کا معنی استعمال اسباب قہ کے کہ اسباب و امتیاب میں لایا جائے مباشرۃ اصل معنی شصتیں کا اس طور پر لایا کہ ایک کا چکر دوسرے کے چرے کے ساتھ مل جائے۔

تصرف العقل والنظر فی المقدمات :- یہ حاصل یہ ہے کہ اپنے اختیار و ادارہ کی شئی و علم یہ صل ہونے کے اسباب و عمل میں لایا کہ ترتیب ہے نظری چیزوں کے علم کا سبب مقدمات میں نظر کرنا۔ انہو ترتیب دینا تو استدلالیات میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی کتاب ہے اور محسورات کے علم کے سبب دوسرا ہے جو حاسرات محسوس کے علم کا سبب ہوگا اس سے مراد استعمال کہ اسباب پر طریقہ منع سبب ہے۔ مثلاً علم کا تو آواز کی طرف سے منع ہے کہ وہ سبب نہ ہو کہ اسباب سے منع سبب ہے۔ مثلاً علم کا تو گناہ کو مستوجب کرنا اسباب ہے۔ اسی طرح محسوس چیزوں کو ناک پر دھنا محسوس چیزوں پر دھنا یہ علم جو محسوس چیزوں میں اختیار کو دخل ہے اس طور پر کہ سبب عقل چاہی تو اس کا اسباب کریں عین کو کئی طرف مستوجب کرے اور اگر چاہے تو ان کا سبب نہ کریں خواہ کو ان سے ہر چیز جیسے کے مثلاً آنکھوں کو بند رکھنا اور کان کے سوراخ کو بند کرنا۔

فلاکتسابی اعم من الاستدلالی الخ :- جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ استدلالی اس کو کہتے

میں جو دلیل سے ثابت ہو اور اکتسابی اس وقت تک نہیں ہو جواختیار سے ثابت ہو تو اکتسابی استدلالی سے اہم ہوا کیونکہ استدلالی ہے جو نظر فی الدلیل سے ثابت ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے۔ کیونکہ نظر فی الدلیل اختیار کی ہے لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ہر اکتسابی استدلالی نہیں جیسے وہ علم جو حاصل ہو جائے روایت سے جو حاصل ہوتا ہے تصد اور روایت سے تو اکتسابی ہے لیکن استدلالی نہیں ہے۔

واما الضروری فقد يقال في مقابلته الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلته الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون فكر و نظر في الدليل الى قوله والاهام :-

ترجمہ :- ہر حال ضروری تو وہ بھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے۔ جبکہ حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم مراد لیا جاتا ہے جو دلیل میں نظر کرنے کے بغیر حاصل ہوا ہو اس وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والا علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار، روایت، سبب و غیرہ کے بغیر حاصل ہوتا ہے اس سے حاصل ہوا بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہوتا ہے یہ بات صاف ہوگئی کہ صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایہ علم ہے جیسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اس کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرمادیں مثلاً اس کا اپنے وجود اور تفریق احوال کا علم اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندے کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا فرمادیں اور سبب اسباب غرض عقل میں لانا ہے اور اسباب اہل میں حواس میں یہ خبر صادق در نظر عقل پھر کہا کہ کسب عقل سے حاصل ہونے والا علم در طریق کا ہوتا ہے ایک ضروری ہے جو کوئی حق وجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ حق جزا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے جیسے حواس دیکھنے سے وقت آگے موجود ہونے کا علم ہے۔

:- عمل عبارت :-

واما الضروری فقد يقال في مقابلته الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلته الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون فكر و نظر في الدليل الى قوله والاهام :-

کے کلام میں ہے اس وقت ضروری کی یہ تفسیر کہ جس کا حصول بندہ کی قدرت کے تحت داخل نہ ہو یہ تفسیر قاضی ابو بکر باقلانی سے منقول ہے یعنی بندہ کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اس تفسیر کو شارح نے اختیار کر کے جس کو اکتسابی میں داخل کرنے کیلئے اور شرح موافق میں سید سند کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ قاضی باقلانی کے کلام کا معنی یہ ہے کہ حقوق کی قدرت مستقل نہ ہو اس کے حصول میں اس بناء پر جس ضروری میں سے ہے۔

وقد يقال ضروری فی مقابلہ العتدالی :- ضروری بھی استدالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اس وقت ضروری کی یہ تفسیر کی گئی کہ ضروری وہ ہے جو بغیر نظر و فکر الی الدلیل کے حاصل ہو۔
ومن ههنا جعل بعضهم الخ :- یعنی ضروری کی تفسیر میں چونکہ اصطلاحات مختلف ہیں بعض نے دو علم جو حواس سے حاصل ہو اس کو اکتسابی قرار دیا ہے یہ تفسیر اول کے مطابق ہے اور بعض نے ضروری قرار دیا ہے یہ تفسیر ثانی کے مطابق ہے۔

فظهر انه لا تناقض بین کلام صاحب البدایہ :- امام نور الدین بخاری جو مشہور ہیں امام صابونی کے ساتھ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہ امام نور الدین کے کلام میں تناقض ہے وجہ تناقض یہ ہے کہ امام نے علم کو اولاً تقسیم کیا ہے ضروری اور اکتسابی کی طرف۔ پھر اکتسابی کو تقسیم کیا ہے ضروری اور استدالی کی طرف تو امام نے اولاً ضروری کو اکتسابی کا قسم بنایا اور ثانیاً ضروری کو اکتسابی کا قسم بنایا تقسیم اشی کا قسم ہونا لازم آیا۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ امام کے کلام میں کوئی تناقض نہیں قسم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدالی کے مقابلے میں ہو چنانچہ کوئی تناقض نہ ہو جو موصوفہ تناقض تھا وہ اشتراک الی ہے۔

والہام :- المحقق بالقاء معنی فی الغلب بطریق التفیض لیس من اسباب المعرفۃ بصحتہ الثبوتی عند اهل الحق :- حتیٰ یردہ الاعتراض الخ قوله
والعالم

ترجمہ :- اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے اہل حق کے نزدیک فنی کے صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے کہ اس سے اسباب کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف من اسباب العلم بالثبوتی کہتے مگر انہوں نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم

اور معرفت سے ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے ہم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو مبانی یا جزئیات کے ساتھ قصص کرنے پر اصحاح کا مکرر کرنا ہے۔ مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوئی ہے مگر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ اہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عداۃ العنق کو حاصل ہو اور غیر پر لازم کرنے کی صورت رکھتا ہو اور نہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے غم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس سے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ہے **الغمی ریحی** اور بہت سے بزرگوار کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ وہی واحد عادل کی خبر اور تہذیب و تہذیب تو یہ دونوں ہیں اور ایسا عقائد جازم پیدا کرتے ہیں جو زوال کا احتمال رکھتے ہیں تو گو یہ مصنف نے طرے و مشنیں مراد لیا جو ان دونوں کو شامل نہ ہو اور نہ واقعی اسباب کے تھیں میں مختصر جوئے کی کوئی وجہ نہیں۔

- طرہ باریت :-

والاھام المفسر بالقاء المعنی بضریق الغیض۔ قاضی الخوض اس وقت لڑتے ہیں۔ بجاہوش پانی سے مجرم کے پھر اس سے نفس ہو کر اعطاء خیر کثیر بلا استحقاق و عوض کی طرف۔
لیس من اسباب المعرفة الخ۔ اس عبارت سے اصل میں ایک اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے۔
 اعتراض یہ ہوتا ہے کہ باطلی مصنف نے کہا کہ اسباب غم تین ہیں۔ سبب علم کو تین میں مختصر کرنا صحیح نہیں بلکہ ان تین سے علاوہ انعام بھی قوسب غم ہے۔ مصنف نے اس اعتراض کو دفع کیا کہ الھام سبب معرفت میں سے نہیں یہ غلط فہمی کے نزدیک ہے جن کے نزدیک الھام سبب معرفت میں سے ہے یہ حضرات اپنے دلی پر چند دلائل پیش کرتے ہیں۔
 دس ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **فالیھما مخرجہا و تقواھا** اس کا معنی ہے عرفھا بالایقاع فی القلب ان هذه طاعته و هذه معصیته الحق کی طرف سے اس دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اس کا معنی **اعلمھا بانزال الوحی علی الانبیاء**۔

دس نمبر ۲ :- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **ووحی ریل النبی** النحل جب شہد کا کھنکھاتی ہے مزار کو کھنکھاتی ہے تو مومن بطریق اولیٰ سمجھتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مومن کے سینہ کو اپنے نور سے کھول دیا۔

الحق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ ہمارا کلام تو اس معنی میں ہے جس معنی کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو یہ اللہ

تعالیٰ کی طرف سے ہے یا شیطان کی طرف سے ہے یا نفس کی طرف سے وہی شہد کی گئی تو اللہ تعالیٰ نے اس میں یہ علم پیدا کر دیا کہ جس سے وہ سمجھتی ہے۔ یہ امر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

دیس نمبر ۳۰ :- نبی کا ارشاد ہے اتقوا اقراستہ الموهن فانہ ینظر بنور اللہ اهل حق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے ایک جواب تو یہ ہے۔ معافی نہ دیا۔ یہ نہ بیٹ موضوع ہے لیکن یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ علامہ سیوطی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور وہ بیوقوفی نسبت معافی کے عرف بالحدیث ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حصوں علم کا صاحب الہام اپنے ہم نغمی انکار نہیں کرتے ہیں نہیں ہم اس علم کو غیر پر حجت نہیں دیتے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ قرآن مجسم ہے اور ہمارا کام بتین نہ بار۔ میں ہے۔

دیس نمبر ۳۱ :- حضرت ابیہ نے نبی کریم ﷺ سے سوال کیا کہ میں نے جواب دیا۔ وضع یدک علی صدرک فما حاک فی قلبک فدعه وان افتاک الناس توئی کریم نے حضرت قلب و حجت دیا۔

اہل حق کی طرف سے اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ ان امور کے بارے میں ہے جن امور کے بارے میں مستغنی نفس سے زیادہ اعرف ہے اس وجہ سے بعض فقہاء نے کہا۔ المحتج صمامات عالمان والی جاہل بتحا کما۔

دیس نمبر ۳۲ :- یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ صاحب اہام تھے جیسے کہ حدیث سے ثابت ہے اہل حق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ کرامت کی ثبوت حضرت عمرؓ کے لئے مسلم ہے لیکن حضرت عمرؓ کے اہام کا غیر کے اوپر حجت ہونا یہ ممنوع ہے۔

جو کہ حجت الہام کی بطلان کے قائل ہیں وہ کلف لائل پیش کرتے ہیں۔

دیس نمبر ۳۳ :- قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے قل ہاتوبرہانکم ان کنتم صادقین اللہ تعالیٰ مکرین کو چیلنج کرتے ہیں کہ اگر تم سچے ہو تو کوئی دلیل پیش کرو اگر اللہ ممت حجت ہوتی تو کفار کیلئے یہ کس تھا کہ کوئی دلیل نہ دے سکتا لیکن اہام کا دعویٰ نہیں کیا معلوم ہوا کہ اہام حجت نہیں۔

دیس نمبر ۳۴ :- یہ پیش کرتے ہیں کہ قلب میں جو حجت واقع ہو جاتی ہے وہ کبھی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے جیسے وہی

جہاں بھی شیطان نہ صرف سے نہ کہ قرآن پاک میں نہ توں نہ۔ ثانیہ۔ و ان شیاطین
لیوحی الیٰ اولیہم و یسئرونہم۔ دیکھا کہ قرآن میں ہے۔ و نعم ما قوسوس بہ نفسہ
حال کہ ان تمام کے اندر تیرے حق میں۔

قولہو کانت الاولیٰ ان یقول لیس۔ نہ ہوت سے ثابت ہوا کہ اس سے پہلے کہ جواب دینا ہے
ہو صنف پر اور ہوت ہے اس سے پہلے کہ صنف کا نام لیا تو کہ۔ و اسباب العنم ثلاثہ کی طرح بعد
میں یہ کیا کہ اہل العقل فهو سببہ للعلم ایضا۔ تیسریں بھی صنف کو مناسب تھا۔ یہاں کہے کہ والہام
لیس من اسباب العنم۔ تاکہ ہم ساری راہوں میں اس وقت پہنچ جائے کہ اس سے پہلے کہ
کہ صنف سے صنف کا نام لیا۔ معرفت کا لفظ صنف کا نام لیا۔ صنف پر متعین کرنے کیلئے کہ میرے نزدیک علم اور معرفت
دو الی الیٰ ہی میں سے عبارت ہے ان دونوں پر ہر دو کہتے ہوتے ہر دو اور معرفت میں فرق بیان کرتے ہیں۔

فائدہ۔ جو حضرات علم اور معرفت کے درمیان فرق کے قائل ہیں وہ چند ہی ہوتے فرق بیان کرتے ہیں

نمبر ۱۔ علم ادراک و سمع ہے۔ معرفت ادراک و سمع و سنج ہے۔

نمبر ۲۔ علم ادراک کلی کہتے ہیں معرفت ادراک و سمع کہتے ہیں۔

نمبر ۳۔ معرفت ادراک مہیوق و علم کو کہتے ہیں۔ ہر دو مہیوق و علم و ادراک ہوتے۔

نمبر ۴۔ نام و ادب اصنافی کے کہ ہے کہ معرفت ادراک و سمع کہتے ہیں۔ یہ علم ہے۔

نمبر ۵۔ امام ابو القاسم شہید رحمہ اللہ نے یہ ہے کہ معرفت ادراک الاشیاء بصورہا و

سماعتھا و علم الادراک الاشیاء بحقائقھا

نمبر ۶۔ انان العلم فی تعدیدات المعارف فی مقدمات

قولہا لان تخصیص الصحۃ بالذکر افع۔ تیسریں یہ کہتا ہے کہ بتائے۔ صنف کے علم کی بجائے

معرفت کا لفظ ہوا۔ مثال کیا اس کیلئے تو یہ سب سے پہلے کہ صنف کے جہ بصحتہ الشئی۔ نام ہے لفظ صحتہ کا ذکر

کرنے کیلئے کوئی وجہ نہیں بلکہ غرض صحتہ متعدد ہے۔ بلکہ نام کو یہ کافی تھا۔ یہاں کہتے ہیں کہ لیس

من اسباب معرفۃ الشئی۔ بلکہ لفظ صحتہ ذکر کرنے کے خلاف قسم۔ یہ تو ہم ہی ہوتا ہے۔

اس طرح کہ الحام شئی کی محنت جانے کا سبب نہیں البتہ شئی کا فساد جانے کا سبب ہے۔ لیکن مصنف کی طرف سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ محنت سے مراد وہ نہیں جو مقاش فساد ہے بلکہ محنت اس مقام میں ثبوت کے معانی میں ہے اور محنت بمعنی ثبوت تحت کرب میں ثابت ہے جیسا کہ شاعر کے من قول میں ہے۔

یا صبیح العرجہ یا رطب البند
یا قریب العهد من شرب اللبن
صنح عند الناس الی عاشق
غیر ان لم یعرفوا عشقی بمن
روحہ روحی وروحی روحہ
من رائی روحی خلافی
البند

ان شعراء میں نکل استنبہاں محمد ابن کا لفظ ہے اس کا معنی اشد مدد اس (حاشیہ مودعی ماری)

وہا خبر الواحد القعد۔۔۔ محل سے مراد وہ منہ الخ، مائل ہے جو مائل شئی کے فرقہ نفس البند اور سنن مودعہ کو دیکھا ہو تو ہر رکاب نہ کرتے ہو صفایہ عداوت نہ کرتا ہو اور ایسا فعل بھی نہ کرتا ہو جو مودعہ میں فعلیہ وال سے ایسے نتیجہ میں پیشاب کرتا یا بازار میں ملے ہو۔ کوئی چیز حکاکہ

و ثقلید المجتہد۔۔۔ مجتہد وہ کہلاتا ہے جو قرآن و سنت اور اجماع اور قیاس سے احکام شریعہ کے استنباط پر قادر ہو اور ان آیات کے ساتھ عالم جو جن حکامات کے ساتھ احکامات کا عقل ہے و قرآن پاک میں مقدار پانچ سو و دہائیات کی ہے پھر اگر کوئی مجتہد نہ ہو تو اس لیے مجتہد کی اجازت ضروری ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے۔ فاستأخواہل الذکر ان کنتم لاتعلمون

اور ان اتباع کو قید کہتے ہیں دراصل اس عبارت سے متقاضی کا جواب دینا مشہور ہے۔

اعتراف یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے سبب علم کو جن میں تخصیص کی ہے یہ متعدد نہیں کیونکہ فی واد عادل ای طرح قید مجتہد بھی تو مفید علم ہے بخیر و بجائے جن کے اسباب علم پانچ ہوتے۔

وقد یفید ان الظن والاعتقاد وانجاز الخ : اس عبارت سے مراد والدہ ظن کا جواب دینا ہے حاصل یہ ہے کہ مصنف نے جو یہ سبب اسباب العلم علامہ علم سے مراد تہذیبی تہذیبی ہے واد و مفید جن ہے واد تعلیم مجتہد سے واد حاصل ہوتا ہے جو تفسیر مشکل سے رکن ہوتا ہے کیونکہ متعدد ایسے بھی ہیں جو تہذیبی ہوتے ہیں واد

ہے کہ مجتہداً قرآن و حدیث عالم ہے تو اس دوسرے مجتہد کی تقلید کرتے ہیں اور کبھی خود بخود درجہ امتحان و کفایت جاتا ہے تو پھر پہلے عقیدہ کے خلاف دلیل کو پایلتا ہے تو اس کا جو پہلے اعتقاد تھا وہ اعتقاد ازل ہو جاتا ہے علامہ عبدالحزیز الغرناوی لکھتے ہیں کہ اس باب سے جو غیب میں ہے کہ حضرت امام غلامی شافعی رحمہ اللہ رب تھے تو اس نے شافعی عالم کی کتاب میں یہ ہر مسئلہ دیکھا ان الحاصلۃ اذا عانت وفي بطنها ولد حي لم يقض بطنها خلافاً لابی حنیفہ و امام مالکی و امام شافعی نے ایسا ہی پیر کیا کہ والدہ فوت ہوئی امام غلامی بطن میں تھے تو طبع کو خلق کر کے امام غلامی کو نکال دیا کیا تو امام غلامی نے فرمایا کہ میں اس شخص کے مذہب کو پسند نہیں کرتا جو میری حلاوت پر راضی ہو اس وجہ سے امام ابوحنیفہ کے مذہب کو اختیار کیا۔

والعالم - ای ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام و عالم الاعراض و عالم النباتات الخ الى قوله لم اشار - ترجمہ - اور عالم حتی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعے صانع کو جاناجاتا ہے کھاجاتا ہے عالم اجسام اور عالم عرض اور عالم نباتات اور عالم حیوان وغیرہ پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے میں نہیں ہے۔

اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے یعنی عدم سے نکال کر جو دہ کی طرف لایا گیا ہے۔ باین معنی کہ محدث ہے جو موجود ہو اور خلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صورت جسمیہ اور اشکال، صورت قدیم ہونے کی طرف اور نہ مادہ اور نہ صورت کے، دونوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کی قدیم ہونے کی طرف لگتے ہیں۔ باین معنی کہ متاخر بھی صورت سے نہالی اور متاخر نہیں ہونے ہاں فلاسفہ نے اسوی اللہ کے حادث ہونے کی بات کی ہے۔ لیکن محتاج الی غیر کے معنی میں نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کی معنی میں۔

مل عبارت

والعالم :- عالم مشتق ہے علم سے عالم فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل بالفتح یا غفل یا غلے آیا ہے جیسے کہ خاتم ما یختتم به کے لئے تالیق بالفتح کیلئے اسی طرح عالم بالعلم یا علمی کیفیت میں کہتے ہیں پھر اس کا استعمال غالب ہوا ان چیزوں میں جن سے خالق سمجھا کو پچھتاہے یا ہے یعنی وہ مصنوعات جن سے خالق ہی نہ کہ پہچان جاتا ہے۔ کیونکہ مصنوعات کو

دیکھ کر تاخر کرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ ان مستوعات کیلئے صانع موجود ہے۔

کاغذ و قلم، عالم کے برتے، مشینیں، لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقہ زوی العقول پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ زوی العقول غیر ذی العقول دونوں پر ہوتا ہے بعض کہتے ہیں کہ عالم موجودات کے مجموعہ کا نام ہے اس کاغذ سے مجموعہ اجناس پر مبنی ہے لہذا اطلاق ہوگا ہر جنس پر عالم کا اطلاق نہیں ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ عالم مجموعہ اجناس اور ہر جنس کے درمیان قدر مشترک ہے ماسوائے اللہ ہونا جس طرح مجموعہ اجناس پر، ماسوائے اللہ صادق ہے ہر جنس پر بھی صادق ہے قول ثانی کے مطابق اس کا معنی عالمین اور عالم آفرین ہے یہ بھی ممکن کیا گیا ہے کہ یہ ایسا شے ہے جس کا حاصل منہ مضبوط اور جو نہیں ہے۔ اور عوالم اور زمین جمع الکتب ہے۔

کتاب حاوی اللہ: غلط فہم موصول ہے اور ساری طرف ہے غیر کے معنی میں ہے۔ مضروب ہے فعل عام مختلف کی جہاں وہ کان ہے۔

من الموجودات: من الموجودات میں سے یہ ہے باقی موصول کیلئے موجودات کی تعداد زری ہے موصوفہ سے اکثر اقران تصور ہے۔

مما یعلم بہ الصانع: یہ بیان ثانی ہے موصوفی کیلئے یا موجودات کہتے مشہور یہ ہے کہ مما یعلم بہ تصانع یہ بھی تعریف کا ہے صفات باری تعالیٰ کو لگانے کیلئے لیکن صفات باری تعالیٰ کو شرح نے ماسوائے اللہ کی تفسیر سے خارج کر دیا اور مما یعلم بہ تصانع سے عام کی تفسیر کی طرف اشارہ ہے تعریف کے نام ہونے کے لئے۔

تقریبی: یہ وارد ہوتا ہے کہ صانع تو کلام شارح میں موجود نہیں ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ اسماء الہیہ توقیفیہ ہیں تو ہر مبالغہ کا اعتراف بت باری تعالیٰ پر ہیے درست ہو سکتا ہے۔
جواب: جب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن شانہ کے اندر صلا اللہ ہے صلا اللہ کی جگہ پر جب صلا اللہ ہے تو کلام شارح میں موجود ہو گیا۔

جواب: نام سید میں نے فرمایا ہے کہ حدیث میں صانع کا لفظ صراحت کے ساتھ آیا ہو ہے حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ان اللہ صانع کل صانع و صفتہ

فتمخرج صفات اللہ تعالیٰ لانا لیست غیر الذات - ثامن کرنا چاہتا ہے کہ لہر
تقریب سے صفات باری تعالیٰ خارج ہو گئے اور صفات باری کا ذکر نہ ہونا یہ اشاعرہ کے اصطلاح کے معنی ہیں جو یہ
کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ نہیں نہ ذات ہے نہیں تو اس وجہ سے نہیں کہ عینیتہ اتحاد فی المعلوم کو کہتے ہیں
اور ذات باری تعالیٰ در صفات باری تعالیٰ میں اتحاد فی المعلوم ہو جو نہیں ہے اور غیر اس وجہ سے نہیں کہ کسی شئی کا کسی شئی سے
غیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ دونوں میں اختلاف نہیں ہے اور صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے متعلق نہیں ہو سکتے ہیں
کیونکہ یہاں جو علم ہر میں اختلاف ذات بذات صفت ہے طرہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے چاہے یہ صفات اگر افضاک کو قبول کریں تو
خبر یا نسل لازم آتا ہے۔

بجميع جزائیه من السماوات وما فیہا :- جیسے کہ اکب جیسے دانگہ اور جنت اور راج۔

والارض وما علیہا :- جیسے عناصر اور معدنیات و نباتات و حیوانات وغیرہ۔

فانکہ - سوات کی جمع لانے میں اور ارض کے مفرد لانے میں ضمیر میں ضمیرات چند نکات ذکر کرتے ہیں ایک یہ کہ یہ ہے
کہ موات متعلقہ کلف الحقائق ہیں اور وارض طبقات متعلقہ حقیقت ہے اور ممکن یہ ذکر کیا ہے کہ
ارض کا جو نقش ہیں وہ ارضوان ہیں تیسرا کہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ سوات کا متعدد ہونا خالص و عام سب کو معصوم ہے بخلاف
تعدد زمین کے کیونکہ زمین محدثہ شرع سے معلوم ہو چکا ہے اس وجہ سے عرب سوات کو جمع استعمال کرتے ہیں ارض کو مفرد
استعمال کیا۔

خلافا للافلاسفہ :- اس مقام کی تشریح سے پہلے چند مقدمات کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

مقدمہ نمبر ۱ - ارسطاطالیس و اس کے متبعین یہ کہتے ہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے دو جوہرین سے ایک جیولی ہے
دوسری وہ صورت ہے جو جیولی کے اندر طول کے ہوتے ہیں وہ صورت جسم ہے مکمل یہ پیش کرتے ہیں کہ
جسم فی ذاته متصل ہے اس میں مفصل نہیں ہے پھر جب اس پر انفصال مارا جاتا ہے تو متصل واحد معدوم
ہو جاتا ہے اور متصل یہ ہوا جوتے ہیں پھر ضروری ہے کہ کوئی شئی مقسم نہ ہو۔ قسم کے درمیان مشترک ہوا دونوں حا
لین میں باقی ہو کیونکہ اگر یہ شئی نہ ہو پھر تو قسم کی وجہ سے جسم بالکل معدوم ہوئی اور دو جسم معدوم سے موجود ہونے سے تو
ظاہر بات ہے کہ باقی ہے اور وہ مشترک جیولی ہے اور انقسام کی وجہ سے جو امر معدوم ہو چکا ہے وہ صورت ہے

محمولی جو عرض ہے ہے کہ تو اس صورت کے باوجود وہی ہے اور محولی صورت کیسے ممکن اس وجہ سے ہے کہ محولی

وحدۃ الفصالی اور کثرۃ الفصالی کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ بواسطہ صورت کے کہ صورت کا

محولی کے ساتھ اتنا ہی ثابت ہے اور کی طویل ہے۔

مقدمہ ۱۰۔ ہر حقیقہ جسم میں غلطی ہونے کے وہ حقائق اور امور کے اعتبار سے مختلف ہیں جیسے کہ جانے کیلئے

ہوئی غلطی کرنے کیلئے تو یہ بات ثابت ہوئی کہ جسم کے اندر ایک اور شئی ہے وہ ہر دو سے ان آثار کیلئے ہوتی ہے خصوصاً تو یہی

ہے اس صورت کوئی نہ ہوتا ہے جسم کے مختلف توانا ہوتے ہیں۔

مقدمہ ۱۱۔ صورت تو یہ امر ہے جس کے تحت مختلف الحقائق انواع ہیں جیسے کہ کیلئے صورت

کوئی اور اپنی کیلئے صورت کوئی ان مختلف الحقائق انواع کی نسبت تو یہ مطلقہ کی طرف اشارہ ہے جیسے کہ

اور اس کی نسبت حیا ان کی طرف۔

مقدمہ ۱۲۔ صورت تو یہی تہہ ہیں جو پانی ہے اور ہر صورت کوئی کے ساتھ تو اس وقت نوع جسم پر تہہ متعجب ہوگا

جیسے پانی ہوا کے ساتھ متعجب ہو جاتا ہے اور پانی کے ساتھ متعجب ہو جاتی ہے ہر صورتوں میں وہ حیا میں ایک ہی ہے۔

قولہ نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى اس عبارت سے اشارہ ایک

اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ قیل یہ کہ خاک کے لئے قدم اسنادہ اور قدم العناصر کے توکل ہیں

حالانکہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جو یہ کہتے ہیں کہ ہوا کی حادثہ ہے ہوا کا حاصل یہ ہے کہ اس بات کو تسلیم

نہتے ہیں کہ حادثہ کے بارے میں ان کی تسبیحات موجود ہیں نہیں فلاسفہ حدوث عالم کا ایک اور مسئلہ ہیں کہ

جو اولیاء کے معانی میں تصحیح اس کی یہ ہے کہ فلاسفہ حدوث دونوں قسمیں سے ہوتی ہیں اور ان کی طرف قدم

کی بھی دو قسمیں ہیں قدم اولی اور قدم مزی دونوں حدوث کی بھی دو قسمیں ہیں اولی اور مزی قدم اولی کا معنی ہے۔

قدم الاحیان ان الغیر اور قدم مزی مانی کا معنی ہے عدم العسب و قیضہ بالعدم اور حدوث ذلی کا معنی ہے اضیاف

ان الغیر اور حدوث ذلی کا معنی ہے مہیوہ بالعدم اور فلاسفہ کے نزدیک عالم قدیم یا ان حادثہ بالذات ہے اور ہمارا

مطلوب یہ ہے کہ حادثہ بالزمان ہے۔

فائدہ۔ الغلاموں یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث بالزمان ہے جیسا کہ سنت کا عقیدہ ہے اور مذہب فی ثلثوں اور سترہ کا

ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اجسام قدیم بالذہبہ حادث ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اصل مادہ قدیم ہے پھر اس سے سموت اور ارض کو پیدا کیا اور یہ کہتے ہیں کہ حکیم طریف نے اس قول کو ثورات سے لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جوہر کو پیدا کیا پھر اس کو نبات کی نظر سے دیکھ کر جوہر ہل گیا اس سے پانی بن گیا پھر پانی سے دھواں اٹھ گیا تو آسمان پیدا کیا گیا پھر پانی پر جھاگ ظاہر ہوئی تو اس سے زمین کو پیدا کیا پھر انھیں اس کا یہ گمان ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ہوا ہے حکیم شطرس نے کہا ہے کہ تمام اشیاء کا اصل آگ ہے۔ حکیم ریمو طیس کہتے ہیں چوٹے چوٹے اجسام تھے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتی تھے وہ اجسام خلا میں متحرک تھے پھر مرکب ہو گئے اور افلاک و مفاصل بن گئے۔ حکیم جالینوس کا مذہب جو توقف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حکیم جالینوس نے مرنے کے وقت اپنے شرع گرد سے کہا اکتب عنی ان جالینوس معروف قدم العالم

والا حدیث

ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله از هو اى العالم اعيان واعرض

لانه ان قام بذاته معين والا فعرض النخ الى قوله وهو ما مركب

ترجمہ۔ پھر مصنف نے حدوث عالم کی دہش کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور عرض ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو ممکن ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم تقریب بیان کریں گے در مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتے ہیں جبکہ یہ کتاب مسائل پر مقصود ہے تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہے جن کا قیام بذات ہو اس کو عالم کی قسم قرار دینا کہ قرینہ ہونے کے وجہ سے اور اس قائم بالذات ہونے کا مطلب مشکوکین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متغیر ہیں اور اس کا منظر ہونا کسی دوسری چیز کے متغیر ہونے کا تابع نہ ہو بخلاف عرض کے کہ اس کا متغیر ہونا اس جوہر کے متغیر ہونے کا تابع ہے جو اس کا موضوع یعنی اس کا کل ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے والے مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ بعینہ اس کا وہ وجود ہے جو موضوع میں ہے اور اسی وجہ سے ایسی انتقال متشع ہے اس کے برخلاف ہم نے یہ میں موجود ہوتا ہے کیونکہ اس کی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا نیز میں وجود دیگر چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس سے منتقل ہو سکتا ہے۔ اور ملائحہ کے نزدیک شئی بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے کل سے مستثنیٰ ہونا ہے جو اس کو قائم اور برقرار رکھے اور دوسری شئی کا دوسری شئی

کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کے ساتھ ایسا قلعہ رکھنا کہ اول نعت اور ثانی معصوم بن سکے خواہ متحیر اور قابل اشارہ کسی جو چاہے کہ سوا جسم میں یا متحیر نہ ہو جس کا صفات ہادی اور مجردات میں ہے کہ ان میں سے کوئی بھی متحیر نہیں۔

:- اصل عبارت :-

قوله ثم اشارہ الی دلایل حدوث العالم :- منصف حدوث عالم کی دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عالم عین اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور ایمان اور اعراض تو حادث ہیں معلوم ہو کہ عالم حادث ہے اس قسم میں دو دعوئوں سے مخالفت کی ایک بخار معتزلہ میں سے بخار معتزلی کہتے ہیں کہ عالم اعراض مجسمہ کا نام ہے اور ایمان کے لئے وجود نہیں اور دوسرا آدمی ابن کیمان یہ کہتے ہیں کہ عالم ایمان ہے عرض کیلئے وجود نہیں ہے اور یہ دونوں قول مکارہ ہیں طلب طویل کیلئے حق سے انکار ہے۔

لأنه :- حمیرہ کا مطلب :۔ سوئی اللہ ہے یا مرجع ممکن ہے جو سبق سے معلوم ہو رہا ہے۔

ان فام بذاتہ فعین والا مضر :- یہ عبارت کہہ رہے ہیں کہ دلیل کیلئے جس دلیل کی طرف مصنف نے اشارہ کیا تھا کہ عالم ایمان ہے تو عالم کو ایمان اور اعراض میں منحصر ہونے کیلئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر قائم بذاتہ ہو تو عرض ہے۔

ولم یضر فی المصنف :- اس عبارت سے شرح مصنف کی طرف سے مدد پیش کرتے ہیں اگر کوئی یہ سوال کریں کہ مصنف نے کبریٰ اور دلیل کبریٰ کیوں ذکر نہیں کیا تو شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کبریٰ اور دلیل کبریٰ کے درپے نہ ہوا کیونکہ اس کے بارے میں کلام انتہائی طویل ہے مگر چونکہ جیسی مختصر کتاب میں مناسب دیکھ مناسب اس وجہ سے نہیں کہ فقہ کا کتاب میں مسائل اعتقاد کو بیان کرنا مقصود ہے نہ کہ دلیل کو۔

فلا عیان :- فلا ایمان پر تفصیل کیلئے ہے یہ بھی گمان کیا گیا ہے کہ یہ قاعطف کیلئے ہے یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف کو مناسب تھا کہ فاعین کہنے کیونکہ تعریف تو مہمت کی ہوا کرتی ہے نہ کہ امر ادبی۔

جواب :- اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب :- یہ ہے کہ عالم ایمان پر الف لام جب داخل ہو گئے تو جمعیت کے معنی کو باطل کر دو۔

جواب ۴۔ یہ ہے کہ معروف وہ عین مفرد ہے جو ایمان سے مفہوم ہوا ہے۔

یكوف له قيام بذاته وبقدرته جعله من اقسام العالم :- اس عبارت سے شارح یہ اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ اراض یہ ہے کہ ذال ایمان میں جو لفظ ہے وہ اپنے معنی کی وجہ سے واجب ممکن متعین سب کو شامل ہے تو پھر موصول کی تعبیر ممکن کے ساتھ ممکن کی لگائی شارح جواب دیتے ہیں کہ موصول کی تعبیر ممکن کے ساتھ اس وجہ سے لگائی کہ اس کی قرینہ موجود ہے قرینہ یہ ہے کہ ایمان تو اتم ہے ہر لمحہ اور عالم ممکن ہے تو موصول کی تفسیر ممکن کے ساتھ کوئی بعید تفسیر نہیں ہے۔

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز :- متکلمین کے عرف میں تحیز کا معنی ہے اشارہ دینے کو تو ان کے لئے کہ کوئی چیز مکان میں یا وقت میں تحیز استغراء فی الممكنات کہتے ہیں اس قول سے لیا گیا ہے حاذق اور احاطہ کیونکہ مکان بھی ممکن ہے محیط ہے۔

غیر قایع تحیزہ لتعزیزی آخر :- متکلمین کے نزدیک کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا تحیز ہونا یعنی کسی مکان میں ہونا اشارہ ممکن کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے تحیز فورۃً من اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تحیز اور قابل اشارہ ہونا اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے جیسے مثلاً رنگ ہے خوشی ہے فلاسفہ کے نزدیک کسی شے کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی ایسے وجود میں کسی گل کا پھانسا نہ ہو جس کا مستقل وجود ہو۔

بخلاف العرض فان تحیزہ قایع الخ :- تقویم کا معنی جعل شئی قائم اور عرض چونکہ بذاتہ قائم نہیں ہوتا ہے بلکہ اپنے موضوع کے ساتھ قائم ہوتا ہے موضوع اس کا قائم کرتے ہیں۔

فائدہ :- متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل ایک چیز ہے لیکن عرض اور حال ایک چیز ہے فلاسفہ کے نزدیک محل اتم ہے موضوع سے اور محل اتم ہے عرض سے کیونکہ محل دو حال سے خالی نہیں ہے تو وجود میں اپنے حال سے مستغنی ہوگا کہ جسم جو کہ مستغنی ہے اپنے حال سے باطل مستغنی نہیں ہوگا حال سے جیسے چوٹی ہوتی ہے چوٹی چونکہ ایک جوہر ہوتا ہے اس میں جوہر سفر نے حوال لیا ہے جو کہ مستغنی ہے صورت کے ساتھ اور چوٹی اپنے وجود میں صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

ومعنى وجوب العرض فى الموضوع الخ :- فائدہ متکلمین کہتے ہیں کہ عرض کا موضوع ہونا وہ

عرض کے موضوع میں، جو اہم ہے سید سند نے شرع موافق میں ان کی تفسیر کی ہے کہ اشارہ ضیہ میں دونوں کے درمیان کوئی تفریق نہ ہو سکے۔

ولہذا یستمتع الانتھان عنہ۔ یعنی یہ محال ہے کہ عرض اپنے موضوع سے تعلق ہو جائے موضوع آخر کی طرف کیونکہ اگر تعلق ہو گیا تو مقدم ہو گیا کیونکہ اس کا وجود بین اس کا قیام تھا اس موضوع کے ساتھ جب قیام منقطع ہو گیا تو وجود بھی منقطع ہو گیا تو کیا تو پھر کیسے دوسرے موضوع کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے۔

وهو ای ما له قیام بذاتہ من العالم اما مرکب من جزئین فصاعداً عندنا وهو الجسم وعند البعض لا بذاتہ من لثنتہ اجزاء النسخ الی قوله احتج۔

ترجمہ: اور وہ جتنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بذاتہ ہو یا مرکب ہو گا وہ یا دو جز سے زائد اجزاء سے ہمارے نزدیک اور دوسرے جسم ہے اور بعض کے نزدیک ممکن اجزاء ضروری ہیں تاکہ ابتداءً یعنی طول عرض، عرض پیدا ہو جائیں اور بعض کے نزدیک آئندہ اجزاء ضروری ہیں تاکہ ابتداءً ایک دوسرے کو کاٹنا یا یہ قاعدہ کی شکل میں متحقق ہو اور یہ ایسا زائل لفظی نہیں ہے جس کا نقص اصطلاح سے ہو یہاں تک کہ یہ کہہ کر مال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسا چاہے۔ مطلق قائم کرے بلکہ یہ زائل اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے اسی میں دو جز سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

۔۔ حل عبارت:۔۔

قوله وهو ای ما له قیام بذاتہ من العالم۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ من العالم کی قید لگ کر واجب تعالیٰ سے اقلہ ذکر کرنا ہے لیکن اس پر اعتراض اور ہوتا ہے کہ پہلے اشارے نے موصول کی تفسیر ممکن کے ساتھ کر دیا تو حق بات یہ کہ یہ قصود کی وضاحت کیلئے ہے نہ کہ قید اذنی بعض علماء نے قید اذنی پر اعتراض کیا ہے۔ کہ مشککین نے قیام کی تفسیر تجرید کے ساتھ کی ہے تو پھر واجب تعالیٰ سے اقلہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اقلہ اذنی ہے حکماء کی تعریف پر اور حکماء کی تعریف مشکل ہے واجب شعبہ کے قیام پر

اما مرکب من جزئین۔ جز سے مراد جز لا حقوا ہے۔ فصاعداً یعنی ضم جزئین سے مرکب ہو گا

یا آخر میں جزائیں سے مراد یہ مذہب جمہور اشاعرہ کی ہے جمہور اشاعرہ کے نزدیک اقل جسم دو جز ہونگے اور جز اور جسم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوگا۔

وعند البعض لا بد من ثلثه اجزاء۔ بعض اشاعرہ کے نزدیک تین اجزاء سے مراد ہوگا صورت یوں ہوگی کہ ایک جز کو دوسرے جز کے برابر رکھ دو چھٹا اور تیسرے جز کو ان جزائیں کے مستحق پر رکھ دیا جائے تو سطح شلٹ جو حرقی حاصل ہوگا تین خطوط سے اور خط مراد ہوگا جزائیں سے

قائد :- عرف میں طول وہ امتداد ہے جس کو اولاً فرض کیا گیا ہو اور عرض وہ امتداد ہے جس کو ثانیاً فرض کیا گیا ہو اور عمق وہ امتداد ہے جس کو ثالثاً فرض کیا گیا ہو۔

عمق

عرض

طول

وعند البعض من ثلثه اجزاء الخ : یہ مذہب ابو علی جہانی معتزلی کی ہے جہانی نے جسم کی تعریف ایسے جو حصے کی ہے جس میں ابعاد مثل شکاراویہ قائمہ ہوتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر زورنا تحقیق ہو صورت یہ ہوگی کہ جب کسی خط مستقیم پر کوئی دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے جو خط مستقیم جانب طول پر قائم کیا گیا ہے۔ اس کے دونوں جانب دو گوشے پیدا ہونگے جو زاویہ کہلاتے ہیں اب وہ خط جس کو جانب طول میں پیدا کیا گیا اگر کسی طرف مائل نہ ہو تو دونوں جانب دو گوشے پیدا ہونگے جن کو قائمہ کہلے گا۔

آخر وہ خط جس کو طول میں قائم کیا گیا ہے کسی ایک جانب مائل ہوگا تو جس جانب مائل ہوگا وہ گوشہ چھوٹا ہوگا اور دوسری

جانب کا نوشتہ: ابوبکر۔ چھوٹے حواہی بڑے کو غریب کہتے ہیں۔

2

224

و نیز ہذا انواع الفظی و اجعاً لی الاصطلاح - شمار فرماتے ہیں کہ مذکورہ میں
 اختلاف فظنی نہیں جس کا قطعاً اصطلاح سے ہو کہ بعض اہل علم و ادب نے یہ قسم و درجہ کے میں اور بعض
 اصطلاح سمجھ کر نقل و ترجمہ کیا ہے۔

حقیقی یدفع - اس میں اس کو قرض کی صورت میں اس کے قرض کی قلعی اصطلاح سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص ایک مکان، یا کسی کو بیگ، یا مثال ضرور ہے، لایا تھا، فقہ فی الاصطلاح شاید اس عبارت سے مراد ہے۔

معارضہ - یہ دراز ہوتا ہے کہ زنا کا حاصل یہ ہے کہ غلط قسم کا طلاق دن سے مرکب پر ہوگا اور اس کی غلط فہمیاں ہے کہ زنا غلطی ہے پھر زنا غلطی کوئی کرنا کیسے درست ہے۔

جواب : اب یہ یاد رہے کہ زبان مغربی، اقہم پر جاب ہے، وہ ہے کہ اصحاب کی طرف، اربع، پچیس، و ما قبل ہے۔
 الکلمۃ لفظ وضع معنی مفرد اور مطالعہ کا قویٰ ہے الکلمۃ لفظ دل علی
 معنی مقترن بزمان میں کوئی نہ نہیں

دوسری قسم وہ ہے جو صرف وقت کی طرف رخ کرے اور جیسے کہ اس بارے میں اختصار کے قانون کے ہونا کہ صحابی دین کے لئے کئی کئی سال تک صحبت و صلہ جو کئی ہوا ایک معاوضہ ایک معاوضہ تھا۔ لہذا یہ دوسری قسم کا نزاع ہے جو فیصلہ ہے جو فقہوں کے مراءت میں واقع ہوتا ہے۔

فائدہ :- انٹرنر علامت صاحبہ مواقف و درجہ کے طور پر تحقیق دینے کی کوشش کی ہے کہ صاحبہ موقف کے نزاع
یعنی عائلی کو ثابت کمانے اور درجہ کے نزاع یعنی اول کی دینی کی ہے۔

لیکن اس تعلیق میں نظر ہے کیونکہ صاحب موافق کی کام میں تفرع ہے اس بات پر کہ یہ نزاع غیر مانع ہے اور شارع کے کلام سے یہ معلوم ہوا ہے۔ کہ یہ نزاع منہی ہے۔

احتج الاولون بانہ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزء واحد اذہ
اجسم من الآخر الخ الی قوله اور غیر مرکب

ترجمہ۔ قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ دو جسموں میں ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزو عادی
جائے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جزو کی زیادتی
کی وجہ سے ضمیمہ میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ دو اسم تفصیل ہے جماعت معنی محاسن
اور تعداد کی زیادتی سے بڑھا جاتا ہے جسم انشئی بمعنی عظیم قویو جسیم و جسام فرق کے
ماتھ اور تعداد کی گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

:- حل عبارت :-

قوله احتج الاولون :- اولون کا مصداق اشاعروہ جو اس بات کے قائل تھے کہ جسم دو یا دو سے زائد اجزاء
سے مرکب ہوگا۔ حجاج کا معنی ہے تمسک بالحقیتہ

فانہ یقال لاحد الجسمین۔ دلیل کا مائل یہ ہے کہ اگر دواپنے جسمیں ہوں جو متماثل ہیں تو ضمیمہ میں
ان میں سے اگر ایک جسم پر ایک اور جزو عادی جائے تو یہ کہتے ہیں ہذا اجسم من الآخر یعنی دوسرے جسم
پر ایک جزو زائد کیا گیا ہے وہ جسم زائد علی الجسمیہ ہے نسبت جسم آخر کے۔

اعتراف۔ اعتراف یہ وارد ہوتا ہے کہ جو مثال پیش کی گئی ہے یہ محض ایک فرضی مثال پیش کی گئی ہے کیونکہ جسمین جب
متماثل ہوں میں سے ایک جسم جب ایک جزو زائد کیا گیا ہے حکماء میں سے کوئی بھی اس زیادتی کو نہ تو آنکھوں سے
دیکھا کرتے ہیں نہ نکل اور وزن سے پیمانہ لیتے ہیں تو پھر اس کا کیا معنی ہے۔ کہ یہ جسم نسبت دوسرے جسم کے جسم
ہے۔

جواب۔ یہ ہے کہ یہ کہا کہ ہذا اجسم من الآخر اس کا معنی یہ ہے کہ حکماء اگر اس بات پر اظہار کیا کرتے۔
یہ انہی سے تو ہر یہ حکم بھی لگاتے کہ خدا اجسم ہے اور اس جواب یہ بھی کہ اگر ہم فرض کریں جس میں اس طرح تو پھر ہم یہ حکم

گاہے ہیں کہ هذا اجسم من الآخر

وفیه نظر لانه افعل الخ :- نظر کامل یہ ہے کہ آپ نے اجسم کو اجسم سے مشتق مانا تھا اس وجہ سے اجسم کا معنی زائد فی التسمیۃ سے کیا والا تہہ اجسم جسامتہ بفتح الجیم سے مشتق ہے جسامت کا معنی ہے شکامت اور عظم المقدر

بقال جسم الشئ :- جسم جسم ماضی اور مضارع میں سین کے ضم کے ساتھ اس کا معنی ہے عظم لفظ یہ کہنا کہ هذا اجسم من الآخر کا معنی ہے انه ازید فی الجسمیہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ هذا اجسم من الآخر کا معنی ہے۔ انه ازید فی الجسمیہ

والکلام فی الجسم الذی الخ :- یعنی کلام تو اس جسم کے بارے میں ہے جو کہ جسم ہے جو مرکب کیلئے نہ کہ اس جسم کے بارے میں جو کہ مفرد ہے جو عظیم کے معنی میں ہو۔

او غیر مرکب کا الجوهر :- یعنی العین الذی لا یقبل التقسام لا فعلاً ولا

ھما ولا فرضاً الخ الی قوله واغوی

ترجمہ :- یا غیر مرکب ہو گا جیسے جوہر ہے یعنی دو ہیں جو فعلاً دھماوا فرضاً کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو اور معجزاً لا یتجزأ ہے اور وهو الجوهر نہیں کہ اس التراض کے وارد ہونے سے بچے کیلئے کہ جوہر مرکب نہ ہو وہ عفاً جوہر بمعنی جز لا یتجزأ میں محصور نہیں بلکہ حیولی اور صورت اور عقلی افراد اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے تاکہ یہ درست ہو اور غلام کے نزدیک جوہر فرد یعنی جز لا یتجزأ کا وجود نہیں اور جسم کی ترکیب محض حیولی اور صورت سے ہے۔

۔ عمل نہارت

قوله او غیر مرکب کا الجوهر :- یہ عین کی دوسری قسم ہے معنی نے اس کا مثال جوہر کے ساتھ چھی کیا ہے۔ جوہر سے مراد جوہر فرد ہے جس کو جز لا یتجزأ کہتے ہیں۔

یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام الخ :- جوہر سے مراد وہ جوہر عین ہے جو کسی بھی طرح تقسیم و قبول نہ کریں۔ نہ فعلاً نہ دھماوا فرضاً تقسیم فعلی اس کو کہتے ہیں جس کے نتیجے میں خارجہ میں بالفضل اجزاء و اسو جو

ہو جائے پھر اس کی تین قسمیں ہیں اگر یہ تقسیم از دھار وار ذریعہ ہوتی ہے تو اس کو تقسیم قطعی کہتے ہیں اور اگر کسی علت جسم کی تشریح سے ہوئی ہے تو یہ تقسیم کسری ہے اور اگر چھٹھا کا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم فرقی ہے۔

ولا وہما ولا فرضاً :- علامہ شیرازی نے حکامات میں کہا ہے کہ تقسیم ہوشی اور تقسیم فرضی میں کوئی فرق نہیں ہے ان دونوں کے درمیان جتن کرنا صرف مبالغہ کیلئے ہے لیکن دوسرے علماء نے تقسیم ہوشی اور فرضی کے درمیان دو وجہ سے فرق بیان کیا ہے ایک یہ کہ تقسیم ہوشی اور جزئی ہوتی ہے کسی وضع مخصوص پر اور تقسیم فرضی عقلی اور کلی ہے کسی وضع کے ساتھ خاص نہیں ہے اور دوسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ ہوشی تقسیم سے رہتا ہے جو تا ہے یا تو اس وجہ سے کہ مجموعہ امور جو انتہائی سفیر ہوں گا اور ایک فرض کر سکتا ہے ان کی تقسیم کی استطاعت نہیں رکھتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ مجموعہ قوت جسمانی ہے غیر متناهی پر قدرت نہیں رکھتا بخلاف عقل کہ عقل کا فرض کرنا ان کلیات کے ساتھ قطعی جڑتا ہے جو کلیات مشتق ہوتے ہیں۔ کچھ راہ دور وغیرہ، متناہیہ اور غیر متناہیہ پر

متراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ وہم تو ان معانی جزویہ کا اور ایک کرتا ہے جو معنی جزویہ محسوسات میں ہوتے ہیں جیسے نہ پد کی حرارت مگر کی صداقت حالانکہ جسم کے اجزاء معانی میں سے نہیں ہیں بلکہ جسم کے اجزاء ایمان میں سے ہیں جو محسوسات البصر ہیں۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ وہم تو اس کا سلطان ہے تو اس وجہ کیلئے آلات ہیں تو وہم ان تمام حرارت کی اور ایک کر لیتا ہے جن کا اور ایک حواس سے کیا ہے لیکن حواس کے واسطے اور ایک کر لیتا ہے۔

متراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ فرض عقل تو حالات اور ممکنات تمام میں جاری ہوتا ہے جب تمام میں جاری ہوتا ہے تو پھر عقل جو ہر فرد کی اخصام کو کیسے فرض نہیں کر سکتا ہے۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ فرض کے دو معنی ہیں ایک فرض بمعنی تقدیر یہ ممکن اور کمال دونوں میں جاری ہو سکتا ہے اور دوسرا معنی فرض بمعنی تجویز یہ ممکن کے ساتھ اور مراد بھی یہاں پر یہ دوسرا معنی ہے۔

متراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ تقسیم فرضی کی نفی کرنا کافی تھا کیونکہ جب تقسیم فرضی کی نفی کی تو تقسیم عقلی اور تقسیم ہوشی کی نفی بطریق اولیٰ ہوتی۔ تو پھر قطعی وارد ہونے کی نفی سے ساتھ صراحت کرنا اس کا کیا معنی ہے۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں مبالغہ مقصود ہے تقسیم کی نفی کرنے میں اور جہاں مبالغہ مقصود نہ ہو تو وہاں صراحت میں کوئی حرج

نہجی ہے۔ حتیٰ کہ بعض نے اس کے ساتھ اقلعہ اراکون بھی ذکر کیا ہے۔

قولہ ولم یقل وهو الجوهر النجس . اس عبارت سے ثابۃ ایک اعتراض کا دفعہ کرنا چاہیے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ معصی نے افس میں مرکب نے بارے میں کہا تھا وهو النجس تو میں غیر مرکب کے بارے میں بھی ہوا کہتے ہیں وهو الجوهر النجس نہ ہو جو جوہر نجس نہ ہو۔ مگر انہوں نے کہا کہ اس کا جواب ہے۔

شرعاً جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر معصی وهو النجس کہتے تو اس سے یہ معصی ہوتا ہے یہ معصی غیر مرکب جزا اتقوا میں نفع سے بھر پور کی طرف سے یہ اعتراض اور جواب ہے کہ میں غیر مرکب جوہر نجس نہیں بلکہ حیوان اور صورت عقل اور نفسی ہر ایک میں غیر مرکب ہیں۔ نیز جو معصی کا دعویٰ بطل ہے یا حیوانی اور نفسی مجرد وغیرہ کے وجود بطل کر دینا اشکال سے بچنے کیلئے معصی نے کالیجہ کرنا۔

والحقائق . فلا عدۃ کے نزدیک عقول میں ہیں جو عقول شرع سے موسوم ہیں اور فلا عدۃ یہ گواہ کرتے ہیں کہ اس میں شرع میں عقول شرع ملائکہ سے عبارت ہیں۔

والمنعوم من التمجید . عرف عام اور شرع اس شخص میں کو کہتے ہیں دونوں انسانی کے بارے میں منعوم کے لفظ مذہب ہے اعلیٰ اس میں سے عقیم سماعت کا مذہب یہ ہے کہ روح کے بارے میں بحث کرنے سے سکوت اختیار کیا جائے اور یہ کہتے ہیں کہ دونوں کا طعن نفس ہے بدن کے خالق کے ساتھ اور بعض اہل اسلام کہتے ہیں روح کے بارے میں الروح جسم لطیف ساری فی البدن کسریات المعانی الورد حکماء یہ کہتے ہیں الروح الانسانی مجرد عن المعانی یتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا دخول فیہ بل کتصرف الامیر فی مداخل منکہ بلا دخول فیہا نظرت امام غزالی اور غزالی اور یہ نقلی نے بھی ان کو موافقت کی ہے۔

قولہ وعننا الفلاسفہ لا وجود للجوہر الفرد عنی الجزاء الذی لا یتجزئ . فلا تفسد جزا اتقوا کا ناکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جسم جو جوہر ہے حیوانی اور صورت جسمی سے مرکب ہے۔

وہیں . فلا تفسد جزا لا یتخصیض فی الہل یہ اس میں پیش کرتے ہیں کہ اگر جزا اتقوا کا وجود تھا تو ایک جزا کو

جزئین کے درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا حالانکہ ایک جز کو دو جزئین کے درمیان فرض کرنا ممکن نہیں تو جز و لاشعرا کا وجود بھی نہیں ہے۔ جزئین کے درمیان جز کو فرض کرنا اس وجہ سے ممکن نہیں کہ اگر جز کو فرض کیا جائے تو پھر جو حصے ہیں کہ جس جز کو درمیان میں فرض کیا گیا وہ حلقہ حلقہ طرفین سے مانع ہے یا نہیں اگر حلقہ حلقہ طرفین سے مانع ہے تو تقسیم لازمہ کی تکلیف کیونکہ درمیان والے جز کا ایک حصہ ایک طرف والے جز کے ساتھ متصل ہوگا۔ اور دوسرا حصہ دوسرے جز کے ساتھ متصل ہوگا۔ یہ تو خلاف مفروض ہے اور اگر درمیان والا جز حلقہ حلقہ طرفین سے مانع نہیں ہے پھر تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہو گئے حالانکہ یہ اجزاء جوہر یہ ہے اور اجزاء جوہر کا آپس میں داخل ہونا باطل ہے جب دونوں شیئ باطل ہو گئے تو جز لا یتجزی بھی باطل ہو گیا۔

واقویٰ الذلہ اثبات الجزء اقلہ لو وضع کمرۃ الیٰ قولہ واشہرھا :-

ترجمہ :- اور اثبات جز و لاشعرا کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی شیئ ہر پرکھا جائے تو وہ کہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جز کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ کیونکہ اگر دو جز کے ذریعے اس سطح سے اتصال کرے گا۔ تو اس میں بالخص خط ہونا لازماً ہے گا۔ پھر وہ حقیقی نہ ہوگا۔

جز میں عبارت :-

قولہ واقویٰ الذلہ الخ ۔ مشککین جز و لاشعرا کے اثبات پر درج ذیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل ہے پہلے

ایک لاکھ و ہجرتین کر، ضروری ہے۔

تاکد - کہ کاف کے ضم کے ساتھ رائے فتح کے ساتھ لغت میں جسم مستدیر یعنی کیندہ کہتے ہیں۔ اس کا جمع کرنا اور کرات آتی ہے۔ اور کہہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے جسم مستدیر یوجد فی داخلہ نقطہ شدہ
یتساوی جمیع الخطوط الخارجیہ من ذلک النقطۃ الی سطح المحيط
بذلک الجسم یعنی کرہ سے مراد ایسا مستدیر جسم ہے جس کے بالکل وسط میں نقطہ موجود ہو اس نقطہ سے کسی
طرف جتنے دائرے سارے خطوط برابر ہوں۔

مثلاً

زیر میں یہ بھی تعریف کی گئی ہے۔ اگر جسم خطیہ یا سطحیہ اور یہ بھی کہی گئی ہے جسم لا یوجد لہ انہایتہ
فی الوضع یہ بھی کہی گئی ہے جسم لا یوجد فیہ خط بالفعل یہ بھی کہی گئی ہے لکڑہ جسم
لا یمکن ان یوجد فی سطحیہ خط مستقیم۔

ان تمام تعریفات میں کہہ کی جامعیت کو زیادہ قریب تعریف اول سے دینی تعریفات تعریف اور کے باہم میں سے ہیں۔
یہ بات بھی یاد رکھنے ضروری ہے کہ کرہ کے علاوہ ہائی جسم میں بالمثل خط موجود ہوتا ہے یہی نقطہ کہوے علاوہ ہائی
اجسام پر ایک سطح سے زائد احاطہ کئے ہوئے ہیں لیکن کرہ کے اندر بالمثل خط موجود نہیں ہوتا ہے کیونکہ خط صلیب سے طو
کہتے ہیں کہ کہہ کی سطح کا کوئی منہ نہیں جاتا۔

یہ بات بھی ذہن نشین کر، ضروری ہے کہ جب کسی سطح کو سطح مستوی پر لکھا جائے تو اس سطح کے اندر جتنی زیادہ ہوائی ہوگی
اس قدر اس کے کھمبہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا اور جس قدر ہوائی کم ہوگی اسی قدر اس کی زیادہ کھمبہ کا اتصال اس سطح
سے ہوگا۔

اب خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جسم کی سطح کیلئے کوئی خط نہیں ہوتا کسی سطح مستوی پر دکا جائے تو اس کرہ کا
جتنی سطح اس حصے کا اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم حصہ جزا بہتر اے کہ کہہ اگر وہ حصہ

قابل تقسیم ہوگا۔ یعنی اس کے اجزاء ہو سکیں گے تو کم از کم دو جز ہو گئے جن کے باہم ملنے سے بغل خط کا وجود ہوگا حالانکہ
کرہ میں خط کا وجود بغل شمال ہے۔ اس لئے کرہ کا کج سے اتصال؛ قابل تقسیم یہی جز ہے ہوگا اور وہی قابل تقسیم جز جز
الاستحراء ہے۔

و اشہرہا عند المشائخ و جہات النخ قولہ والکل ضعیف

ترجمہ :- اور ان دلیل سے مشہور تر وہی مشائخ کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر صحن غیر متناہی تقسیم قبول کرتا تو
رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء اولاد ہوتا اور بڑا ہوتا اور چھوٹا ہوتا اجزاء کے
کثیر ہونے اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ صرف متناہی میں تصور ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا
اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے ورنہ ہر انفراتی پیدا فرما دیں اس لئے کہ جو جز ہم دونوں کے متساویست
مستأنع فیہ ہے۔ اگر اس کا انفراتی ممکن ہو تو ربح بخیر پہلے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا۔ اور اگر نہیں ہے تو مدعا
ثابت ہے۔

:- حل عبارت :-

قولہ و اشہرہا عند المشائخ :- اس عبارت سے شارح مشائخ کی طرف سے ان مشہور دلیل کو ذکر کرتے
ہیں۔ جن کو مشائخ جو معروف صحنی جز الاستحراء کی اثبات پر قائم کرتے ہیں اس پر ایک اعتراض ہو سکتا ہے۔

اعتراض :- ان دلیل کو اشہر الوجوہ کہنا اس میں نظر ہے

جواب :- یہ دیا جاتا ہے۔ کہ شہرت باعتبار اراہ منہ اور باعتبار جاد کے خلف ہوتی ہے۔ اس بناء پر ان کو اشہر الوجوہ کے ساتھ
موسوم کیا۔

الاولی انہ لو كانت کل عین متفقہا لا الی نہایہ :- سخن دلہ خواہ اور دل کی فتح کے
ساتھ ایک ہوتی کالج ہوتا ہے جس کو قدری میں پسند ان کہتے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر صحن کی تقسیم غیر متناہی ہو تو
رائی کا دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پر زدونوں میں ہیں اور غیر متناہی تقسیم کی نتیجہ
میں دونوں کے اجزاء ابھی غیر متناہی ہو گئے اور ایک غیر متناہی ایک دوسرے سے کم و بیش نہیں ہوتا ہے تو رائی کے دانے
کے اجزاء ابھی غیر متناہی ہو گئے۔ پہاڑ کے اجزاء ابھی غیر متناہی ہو گئے تو دونوں برابر ہوں گے کیوں کہ کسی جسم کا چھوٹا ہونا یا

ہذا ہونا وقت جزا یا کثرت اجزاء ہوتا ہے یہ تو تنہا ہی میں متصور ہے نہ کہ غیر تنہا ہی میں۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ دلیل میں یوں کہا جاتا ہے کہ کسی دیشی تنہا ہی میں ہوتی ہے غیر تنہا ہی میں کسی دیشی نہیں ہوتی حالانکہ کہ باری تعالیٰ کی معلومات اور مقدرات دونوں غیر تنہا ہی ہیں اس کے باوجود معلومات باری تعالیٰ اکثر ہیں۔ مقدرات باری تعالیٰ سے معلومات باری تعالیٰ اس وجہ سے اکثر ہیں کہ معلومات باری تعالیٰ واجب و ممکن، متعین تمام کے ساتھ تعلق پکڑے ہیں، بخلاف قدرت کے کہ قدرت کا تعلق فقط ممکن کے ساتھ ہوتا ہے۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ یہ جو کہا کہ کثرت تنہا ہی میں متصور ہے نہ کہ غیر تنہا ہی میں اس سے مراد یہ ہے کہ قلت و کثرت امور موجودہ میں تنہا ہی میں متصور ہیں معلومات باری تعالیٰ اور مقدرات باری تعالیٰ میں سے جو موجود ہیں وہ تنہا ہی ہے۔

قوله الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته الخ - ان عبارت سے ثابان متکلمین کی طرف سے دوسری دلیل کو ذکر کرتے ہیں۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماع لذاتہ نہیں ہے مگر ذات جسم متعین نہیں ہے اجتماع اجزاء کیلئے کیونکہ اگر ذات جسم متعین ہوتا اجتماع اجزاء کیلئے تو اجتماع اجزاء جسم کے لئے ذاتی بن گئے ذات کی ذات سے زوال غیر ممکن ہے حالانکہ ہم اجزاء ہر ضریہ کو اور موالیہ علاقہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ قابل لہلہ انقسام ہیں تو جسم جنسی اختلافات غیر تنہا یہ قبول کرتے ہیں وہ تمام اختلافات ممکن ہیں اور تمام ممکنات مقدور اللہ تعالیٰ ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کے اندر جنسی تقسیمات ہیں ان تمام کو با عقل موجود کر دیں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزا پہنچا دیں کہ ہر کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو یہ آخری جزا جو ہمارے اور فلاسفہ کے درمیان محل نزاع ہے جس کو ہم جزا لاخری کہتے ہیں اور فلاسفہ اس کو جوہر فرد کہتے ہیں اگر اس آخری جزا کی تقسیم ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ نے ہر کوئی تقسیم ممکن نہیں تو وہ مادہ عامیت ہو گیا کہ جزا لاخری عامیت ہے۔

والکل ضعیف اما الاول فالله انما ينادى على ثبوت الخ الى قوله واما

ثانی

ترجمہ :- اور یہ سب دلائل کثور ہیں پہلی دلیل تو اس لئے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ جزو الاستحراء کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

:- عمل عبارت :-

قولہ والکل ضعیف :- شارح فرماتے ہیں :- متکلمین کی طرف سے اثبات جزو الاستحراء اور جو ممکن دلائل پیش کئے وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔

اما الاول فلالہ انھا یدلل النخ :- پہلی دلیل کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس دلیل میں نقطہ کا ثبوت ہوگا نقطہ عرض غیر منقسم قابل لامر اشارہ حصہ کو کہتے ہیں مشہور یہ ہے کہ نقطہ طرف الخ کو کہتے ہیں۔ یہ کہنے کی نہیں کیونکہ مرکز کہہ کر نقطہ ہے بغیر خط کے دلیل مذکور سے نقطہ کا ثبوت اس وجہ سے ہے کہ سطح مستوی سے کہہ اپنی سطح کے ایسے جزو کے ذریعے اتصال کرے گا جو قابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے۔ لہذا اس کا قابل تقسیم جزو بھی عرض ہوگا۔ اور قابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا۔ جزو الاستحراء کا ثبوت نہ ہوا۔

وهو لا يستلزم ثبوت الجزء :- متکلمین کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں متکلمین یہ کہتے ہیں کہ ثبوت نقطہ مستلزم ہے ثبوت جزو الاستحراء کیلئے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نقطہ عرض ہے تو اس کیلئے محل کی ضرورت ہے جس محل کے ساتھ یہ قائم ہوا اور یہ جو نہیں کہ نقطہ کا محل منقسم ہو۔ کیونکہ اگر محل منقسم ہو گیا تو محل کے انقسام سے نقطہ کا بھی انقسام ہوگا پھر اس محل کو دیکھا جائے گا کہ وہ محل جو ہر ہے تو جزو الاستحراء ثابت ہو گیا اگر وہ محل عرض ہے تو اس عرض کیلئے محل غیر منقسم ہوگا تو ضروری ہے کہ اجزاء ایک جو ہر تک ہو جو غیر منقسم ہو مسلسل کو دفع کرنے کیلئے اور وہ جو جزو الاستحراء ہے جواب سے پہلے ایک فائدہ ذہنی نشیں کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- حلول المشی فی آخر کا معنی یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ وجود ہوا آخر کیلئے چار حلول کی دو قسمیں ہیں ایک حلول سریانی ایک حلول طریانی ہے حلول سریانی اس کو کہتے ہیں کہ حال نے شمس کے اندر اس نور پر سرائیت کی ہو کہ جب ایک کی طرف اشارہ کیا جائے عینہ اشارہ ہو دوسرے کی طرف جیسے سفیدی کا حلول کرنا اور وہ کے اندر حلول طریانی اس کو کہتے ہیں کہ حال طرف ہوئی کیلئے جیسے سطح طرف ہے جسم کیلئے اور نقطہ کا حلول اس کے اندر حلول طریانی کے قبیل سے ہے معترض

نے جو یہ کہا تھا کہ کل کے انقسام سے حال بھی منقسم ہو یہ طول سریانی کا خاصہ ہے لیکن طول خریانی میں یہ جائز ہے کہ کل منقسم ہو لیکن حال غیر منقسم ہو۔

واما الثانی والثالث فلان الفلاسفہ الخ الی قولہ والعرض

ترجمہ :- دوسری اور تیسری دلیل تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ جسم بالفضل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متماثل ہیں بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متماثل تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور چھوٹا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے تھیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے اور جسم کی غیر متماثل تقسیم ممکن ہے لہذا تقسیم جزء بالانجزہ کو تسلیم نہیں ہوتی اس جزء بالانجزہ کی نئی کے دلائل تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں اس وجہ سے امام رازی اس مسئلہ میں قاضی کے طرف مائل ہیں پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ اس اختلاف کا کوئی ناعدو ہے تو ہم کہیں گے اس میں جس طرح لا یتجزا کہ بہت کرنے میں فلاسفی بہت ہی مراد کن باتیں مثلاً ہولی اور صورت جسم کے اثبات سے خارج ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور مشرک اجسام کا ان کی طرف لجانا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندو یہ سے نجات ہے جن پر انسانوں کی حرکت کا داعی ہونا اور فرق و التیام کا متعین ہونا موقوف ہے

:- علی عبارت :-

قولہ واما الثانی والثالث :- فالتینجز ولا یتجزا کی دوسری اور تیسری دلیل اس کے اس میں

ان پر مبنی تھے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر میں کی تقسیم بائن متنی غیر متماثل ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر متماثل اجزاء است بالفضل ہر کسب ہے حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مسئلہ کی غلط فہمی کے ازالہ کیلئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفضل اجزاء کے وجود کے اور ان کے غیر متماثل ہونے کے قائل نہیں ہے بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم فی نفسه متصل واحد بلا کسی جزو کے ہے اس میں بالفضل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متماثل تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایک حد اور متصل پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفضل غیر متماثل اجزاء موجود ہیں جسکی طرف بالفضل غیر متماثل تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفضل غیر متماثل اجزاء ہوں جس پر دوسرا دوسرا متدلال ہی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو

سند کے مقابلے میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

قوله وانما العظم واصغر باعتبار المقدار :- شارح دلیل ثانی کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلا کا بڑا ہونا اور جزا کا چھوٹا ہونا وہ اس وجہ سے نہیں کہ پہلے کے اندوا جزا زیادہ ہیں اور خردہ کے اندوا جزا کم ہیں کیونکہ جسم میں اجزاء باطن نہیں ہے بلکہ کسی جسم کا بڑا ہونا یا چھوٹا ہونا اس مقدار کی وجہ سے ہے جو مقدار اس جسم کو لاحق ہے جیسے برف بگن جاتا ہے تو اس کی مقدار زیادہ ہو جاتی ہے پانی خمد ہو جاتا ہے تو اس کی مقدار کم ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ نہ کوئی جز زیادہ نہ چکا ہے نہ کم ہو چکا ہے۔

قوله والا افتراق ممكن الخ :- یہاں سے شارح تیسری دلیل کو رد کرنا چاہتے ہیں غلامہ اس رد کا یہ ہے کہ جسم کے اندر تمام افتراقات و تقسیمات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزا لا متجزا کو اس وقت مضمر ہے جبکہ تقسیمات ممکنہ کسی حد و غما پر پہنچ کر ٹہر جائیں۔ حالانکہ تقسیمات جسم کیلئے کوئی حد و غما یہ نہیں ہے جب تقسیمات جسم کیلئے کوئی حد و غما یہ نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت مضمر ہے اس بات کیلئے کہ تقسیمات غیر منضاحہ پیدا کر دیں تو جزا لا متجزا ثابت نہ ہو۔

قوله واما ان الله النفي الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات جزا لا متجزا کی نفی کرتے ہیں جیسے خلا سندہ ان کی دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ شارح کے اس قول میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ کئی کی دلائل کا ضعف قلیل ہے نسبت اثبات کی دلائل کے ضعف کے نفی کے دراصل اس وجہ سے ضعیف ہیں کہ جب ایک جزا کو جس کی متعلق پر رکھ دیا جائے تو خلا سندہ کے مذہب کے مطابق جس جزا کو متعلق پر رکھ دیا گیا ہے وہ تقسیم ہوگی۔ اسی طرح سے نفی کے دلائل اس وجہ سے بھی ضعیف ہیں کہ ایک جزا کو جب جزا میں یا جسمین کے درمیان میں رکھ دیا جائے تو وہ جزا در حال سے خالی نہیں وہ جزا واجب ہوگا ان دونوں جزا میں کیلئے یا نہیں اگر یہ جزا واجب نہ ہے ان دونوں جزا میں کیلئے تو داخل لازم آئے گا اور اگر واجب بن جائے تو جزا ان جزا میں سے ہر ایک کے ساتھ اتصال کرے گا جب ہر ایک کے ساتھ اتصال کیا تو تقسیم ہو گیا۔

ولله احوال الاحام الزاوی :- یہ ملک المستحسن ابو عبد اللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما ہے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے اولاد میں سے ہیں اصولیین اور عمت کی کتابوں میں امام کے ساتھ ملقب ہے بہت سی کتابیں آپ نے تصنیف کی ہے اصول اور کلام میں اور آپ کا ایک فہرہ و آفاق تفسیر ہے جو کہ مسکئی نے تفسیر کبیر کے ساتھ اور مشتمل ہے اقایات پر آپ

صاحب دغل تھا اور آپ کا بعد انتہائی موخر تھا عمارت میں آپ کی مجلس میں مختلف مذاہب کے علماء حاضر ہوتے تھے آپ کے ساتھ مناظرہ و مباحثہ کرتے تھے آپ ہر ایک کا احسن جواب دیتے تھے بہت سے کرامیائے مذہب سے آپ کو ملے اور سنت کی طرف راہیں ہو گئے آپ ۲۵ رمضان المبارک کو مقام ربی میں پیدا ہوئے اور عید الفطر کے دن مقاصد میں آپ نے وفات پائی۔ رحمہ اللہ و رحمۃ واسعہ

شیخنا والدین نے شیخ جہانہ میں سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی کریم کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا یا رسول اللہ فی حق فخر الذہب الرازی تو نبی کریم ﷺ نے جواب فرمایا رجل وصل الی مقصودہ

فی هذه المسئلة الی التوقف۔ حضرت امام رازی نے تو اس مسئلہ میں توقف کی بعض ائمہ جیسے حضرت امام غزالیؒ نے جزم اختیار کیا کی ہے اور قاضی بیضاویؒ نے بالفعل تفسیر کو جزم کیا ہے۔ اور دوسرا تفسیر کو جائز قرار دیا ہے تو شیعین کی دلیل اول کی تائید کرتے ہیں۔ خلاصہ کی دلائل دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔

وانعرض ما لا یقوم بذاته۔ بنی بغیرہ بان یکون تابعاً فی تخییر اور مختصاً بہ اختصاصاً اثناعت بالمتعوت علی ما سبق الخ الی قوئہ والذا بقرو

ترجمہ:- اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو یا بنی بطور کو و متخیر ہونے میں غیر کے تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ منقطعیت کا منقطع کے ساتھ ہوتا ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر کل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہیم ہوا ہے۔ یہ تو بعض احوال میں ہوتا ہے اور وہ عرض اجسام و اجرام میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ تعریف کا تہہ ہے صفات باری تعالیٰ سے امتزاج کے لئے اور بعض نے کہا بلکہ یہ اس حکم کا بیان ہے جیسے الوان اور الوان کے اصول یا غیر لوگوں نے سوا اور یہ عرض کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرفی سبزی اور آزادی بھی اور باقی الوان ترکیب کے زلیہ موجود ہیں اور جیسے الوان اور وہ اجتماع و افتراق اور حرکت سکون ہے اور جیسے دانے اور ان کی اقسام تو ہیں اور روشنی اور تاریکی اور خنایں اور کسایں اور صفائیں اور چکنائیں اور پیکائیں ہے پھر ترکیب سے ہے شہ راتہ حاصل ہوتی ہے اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور

راخ یہ ہے کہ الوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عرض ہوتے ہیں۔

- حل عبادت

قوله والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره الخ :- یہ تعریف مشکین کے نزدیک ہے۔ قائم بالذات کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ تجزیہ میں محسوس اشارہ کئے جانے یا کسی تخری اور مکان کے اندر ہونے میں غیر کے تابع ہو۔ جیسے کہ مشکین کا مذہب ہے اور قائم بالذات کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ غیر کیساتھ اس کا ربط و اتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا لغت و صفت بنتا اور اس کے غیر کا صحت موصوف بننا درست ہو جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قوله لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل علی ما وہم :- بعض لوگوں نے قائم بالذات کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ جس کا تصور غیر یعنی محل کے تصور کے بغیر ناممکن ہو۔ شرع فرماتے ہیں کہ قائم بالذات کا یہ معنی درست نہیں ہے۔

فان ذالك انما هو في بعض الاعراض :- اس عبارت سے شارح مذکور تعریف کی درست نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں ہو سکتی۔ یہ بعض اعراض میں ہے وہ بعض اعراض میں نہیں ہے جیسے اخوت اعراض نسبہ میں ہے کیونکہ اس کا تعقل بغیر فعل انوشین کے نہیں ہو سکتا۔

فانہ :- فلاسفہ کے نزدیک عرض خواہ اس میں کچھ معتولات نہ ہوں کہتے ہیں جب اس کے ساتھ جوہر کو ملایا جاتا ہے تو اس معتولات میں جاتے ہیں یہ تمکلات کے اجناس ہیں ایک نام میں سے این ہے اے کا معنی ہے حصول النشئی فی المکان اور اس کی ہے مٹی کا معنی حصول النشئی فی الزمان ان دونوں کا مثال جیسے جلوس ذیہ فی المسجد یومہ الخیر موضع ہے مٹی اس صحت کو کہتے ہیں جو حاسس ہوتا ہے مٹی کو اس کے بعض اجزاء کی نسبت کرنے سے بعض کی طرف جیسے رکوع اور قعود جو تھا اضافت ہے اضافت اس نسبت کو کہتے ہیں جو مٹی کو عارض ہوتی ہے قیاس کرتے ہوئے غیر کی طرف جیسے اخوت، ابوت، بنوت، یا نچو اہل ملک ہے ملک اس کو کہتے ہیں کہ مٹی کل یا بعض حکماء جو اس چیز کے ساتھ جو چیز حکماء کے اعتقاد سے منتقل ہو جاتا ہو جیسے نہیں اور حکماء جو مٹی کا معنی ہے تاثیر فی الخیر جیسے قتل مائعواں اتصال ہے اتصال کا معنی قول الاثرون العیبر ہے جیسے اعتقاد یا یہ مات معتولات موسوم ہے اعراض نسبہ کے ساتھ مشکین نے ان حکماء کو ریاء اور یہ کہتے ہیں کہ یہ مٹی اور استراعی میں لیکن حکماء یہ کہتے ہیں کہ

ان کا زمین کے اوپر ہونا یہ امر متحقق ہے اگرچہ نہ کوئی واحد اور نہ کوئی مشرک ہو تو پھر کیسے ان اعراف کو گہمی اور
نزدیکی اور دوری سے ہٹا دیا

انھوں میں سے کچھ کو مقتدر کہتے ہیں کہ وہ ہے جو قسم و قسم کرتا ہو کہ وہ قسم پر ہے منقطع وہ وہ کہتے ہیں وہ اس نام تعقل ہے
یہ اگر اشارہ حسب کو قول نہ کرتا ہو تو یہ زمان ہے اور اگر اشارہ حسب کو قبول کرتا ہو تو وہ خطا ہے اور سچ ہے اور جسم تعقلی ہے خطا
سوں کو کہتے ہیں جو بعض اعراف اور بعض اعراف کے ہونا اور سچ اعراف اور بعض اعراف کے ہونا ہے اور جسم تعقلی کے لئے طول
میں مشق تھیں ہیں

قوله وحدث فی الاجسام والجو اھر قیل هو من تمام تعریف شارح فرما
تے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ عبارت تحریر تعریف میں سے ہے صفات باری تعالیٰ کو نکالنے کے لئے لیکن قلیل
میں تحریر بعض لاکر میں سے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شارح اس پر راضی نہیں ہے کیونکہ وہ وہ ہو سکتے ہیں
ایک یہ کہ صفات مقررہ یعنی عالم کے اندر داخل نہیں تو پھر صفات سے خارج کیسے ہو سکتا ہے

دوسری وجہ یہ ہے کہ جو در عرض کی تعریف میں مامور سے مراد نہیں ہے اور یہ ممکن حادث ہے صفات باری تعالیٰ
تو نہ کہ میں تو پھر احراز کیا کرتی ہے

تیسری وجہ یہ ہے کہ عرض تو قائم بالغیر کہتے ہیں صفات باری تعالیٰ تو غیر ذات باری تعالیٰ نہیں ہے تو صفات باری
تعریف سے خارج ہو گئی۔

کمال الالوان یہاں سے مصنف عرض کی چند مثالیں ذکر کرتے ہیں لیکن اس سے پہلے وہ ہم بحث ذکر کرنا مفید
ہوگا۔

نمبر ۱:- بعض حکماء کہتے ہیں کہ الوان اعراف نہیں ہیں بلکہ الوان معدومات اور محتملات ہیں ایسی یہ قائم کرتے ہیں کہ
جو انسانیہ مجملہ اور حاکم کے فطرت سے برف کے اندر سفیدی پیدا ہو جاتی ہو جو دان کے کہ حواء کی صاف ہے از انسانیہ
بھی صاف ہے اسی طرح گہک پر شیش کے قسرات جب پڑ جاتے ہیں جب سورج طلوع کرتی ہے ان قسرات پر تو ان
میں الوان غریب پیدا ہو جاتا ہے لیکن اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ بعض الوان کا خیالی ہونا یا اس بات کو واجب نہیں
کرتی ہے کہ یہ تمام الوان کے اندر عام ہو

نمبر ۱ : شیخ ابن سینا نے کہا ہے کہ نہ جھری میں نفوس کے لئے کوئی وجود نہیں ہے کیونکہ اندہ جھری رویت سے مانع نہیں ہے اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جو شخص کسی ایسے کمرے میں بیٹھا ہو جو جس میں اندہ جھری ہو تو وہ شخص اس کو دیکھتا ہے جو کمرے سے باہر ہو تو اندہ جھری میں کسی رنگ کو نہ دیکھتا اس وجہ سے ہے کہ رنگ کا اندہ جھری سے میں وجود نہیں ہے لیکن اس دلیل کا یہ رد یہ دیا گیا ہے کہ جو مائع صفت انرواقیت ہے وہ ظلمت اور اندہ جھری ہے جس نے سرئی پر احاطہ کیا ہوا ہے

قوله واصولها السوان والبياض :- بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام الانوار سواد اور بیاض سے مرکب ہیں جب سواد اور بیاض بکھلے منع ہو جاتے ہیں تو غمقہ کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ بادل کا رنگ ہوتا ہے پھر جب ان دونوں پر روشنی واقع ہو جاتا ہے تو غمقہ کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت بادل کا رنگ ہوتا ہے اور جیسے وہ میں کے ساتھ آٹھ خضہ ہو جاتی ہے تو دوسرا شعلہ بن جاتا ہے باوجود اس کے کہ آٹھ خفیف اور صاف ہے کسی طرف جب سیاہی سفیدی پر نہ لب ہو جاتی ہے تو ظلمت حاصل ہو جاتی ہے اور جب سفیدی سیاہی پر نہ لب ہو جاتی ہے تو صفر پیدا ہو جاتی ہے پھر جب صفر کے ساتھ سیاہی حاصل خضہ ہو جاتی ہے تو صغرت حاصل ہو جاتی ہے۔

وقيل ان الحمرة والصفرة والخضرة :- یہ دوسرے بعض علماء کا قول ہے جو یہ کہتے ہیں کہ سواد اور بیاض کے ساتھ تین احوال اور ہیں جو کہ حمرة اور صفرة اور خضرة ہے تو ان علماء کے نزدیک اصول انوار پانچ ہیں جسے اس قول کی نسبت معتز نے کی طرف کی گئی ہے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام الانوار اصول ہیں یعنی ان کا وجود ترکیب پر موقوف نہیں ہے اگرچہ بعض اقسام ترکیب سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن تحقیق یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام ظنون ہیں ان کے اوپر کوئی دلیل نہیں ہے تو قف بہتر ہے۔

والاكواف وهي الاجتماع النخ :- الكوان کوان کی جمع ہے کوان کا معنی ہے حصول فی السمکات حکماء اسکواپت کے ساتھ مرسوم کرتے ہیں انکسین نے ان کو اجزاء اقسام کی طرف تقسیم کیا ہے۔

نمبر اجتماع :- اس کا معنی ہے کون جھری یا بصیثیت لایتنو مطہمہ فائٹ دو جھریں کا اس طرح پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا داخل نہ ہو۔

نمبر ۲: فرق :- اس کا معنی ہے کہ جو حرکین بحیثیت متوسطات ثلاث جوہرین کا اس طرح ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا داخل ہو۔

نمبر ۳: حرکت :- اس کا مطلب ہے حصول فی المکان مسبقاً فی مکان آخر کی غرضی کا کسی مکان میں ہونا کہ اس مکان میں ہونے سے پہلے وہ کسی کسی دوسرے مکان میں داخل تھا۔

نمبر ۴: سکون :- اس کا معنی ہے حصول الثبوت فی المکان مسبقاً بحصولہ فیہ کسی شے کا کسی مکان میں ہونا کہ پہلے سے بھی اس مکان میں تھا۔

فائدہ :- متعین یہ کہتے ہیں کہ کون ایک ہی حقیقت ہے اور ان چار تقسام کا ایک دوسرے سے تیز حیثیات و اعتبارات کی وجہ سے جن کیلئے خارج میں وجود ممکن ہے۔

قوله ولطعموم انواعها تسعته الخ مرادہ :- اس کا معنی ہے کئی

حرفقہ :- اس کا معنی ہے تیزی ملحوظہ :- اس کا معنی ہے لگھن چمے تک میں رہنا ہے۔

عقوصت :- اس کا معنی ہے کسی چیز خارجی میں گھومیری کہتے ہیں عقوصت اور قبض میں یہ فرق ہے کہ زبان کے ظاہر اور باطن دونوں کا سکرے لگنا قبض یا اور صرف ظاہری کا سکرنا عقوصت ہے۔

حموضتہ :- اس کا معنی ہے ترش دسومت :- اس کا معنی ہے چربی

تفاہت :- سخت میں عدم الطعم کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں طعم ضعیف بین الحلاوت واللسومہ

قوله والروائح و النوعها كثيرة الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ روائح کے انواع بہت ہیں ان کے مجموع نام نہیں ہیں روائح کی تعمیر اضافت کے ساتھ کی جاتی ہے جیسے رائحہ اسک یا المالم الطعم یا ما نزل الخ جیسے خوشبوی اور بدبوئی

وانا تقررات العالم اعیان و اعراض والاعیان اجسام وجواهر فتقول الكل حادث اما لا عرض فبعقلها بالمشاهدة الخ قوله وھنا ابحاث۔

ترجمہ :- اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ ہم کی دو قسمیں ہیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جواهر تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں بہر حال تو ان میں سے بعض مشاہدہ سے ثابت ہیں جیسے سکون کے بعد حرکت اور

تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض دلیل سے ثابت ہیں اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے۔ چھپے کہ ان کے اضداد میں یکدہ قدیم ہو یا متعدد ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اور واجب لذت ہے تب تو اس کا ظاہر ہے ورنہ تو اس کا واجب لذت ہے نہ کہ لائق واجب لذت کا معمول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم قائل، الایجاب کو معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ عدت سے مطول کا کثیف منتہی ہے۔

:- عمل عبارت :-

قوله و اذا انفردت العالم :- شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم دو قسم پر ہے غلیظ اور اعراض اعمان اور اجسام اور جو احسنیٰ مختصر ہے یہاں پر یہ امتزاض جو کہتا ہے کہ اعمان کے حصر کو تو بیان کیا لیکن اعراض کے حصر کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

نمبر ۱ :- یہ ہے کہ اعراض کے حصر کو کوئی دلیل نہیں بیان وجہ سے حصر اعراض کو چھوڑ دیا۔

نمبر ۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ اعراض کے حصر میں کلام انتہائی طویل ہے۔

نمبر ۳ :- یہ ہے کہ مقصود وقوع حادث عالم کو ثابت کرنا دو بغیر حصر اعراض کے ثابت ہے۔

قوله ففصول الكل حوادث الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ عالم کی جنسی اقسام ہیں چارے اعراض ہوں یا عین غیر مرکب ہو جیسے جسم تمام کے تمام حادث ہیں۔

قوله اما الاعراض :- بعض اعراض کا حادث متبادل سے ثابت ہے مثلاً شکی جس وقت ماکن ہوتی ہے حرکت سے مادی ہوتی ہے مگر جب حرکت کرنے لگتی تو حرکت بڑھ کر عرض ہے عدم سے وجود کی طرف فروغ ہو عدم سے وجود کی طرف فروغ کرنے کا عی : حادث ہے معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور عدم سے وجود کی طرف فروغ کا نام حادث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے وہ حادث ہے۔

و بعضہا بالذلیل :- بعض اعراض کا حادث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حادث عدم کا طاری ہونا ہے جیسے حرکت روشنی اور سواد کے اضداد میں سکون تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے یعنی جب یہ اعراض موجود ہوتے ہیں تو ان کے اضداد معدوم ہوتے ہیں اور ان کی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث کی دلیل ہے۔

فائدہ: تیار کرنے کا یہ کام سے مصوم ہو رہا ہے۔ قلت عرض موجود ہے لیکن یہ مذہب ضعیف ہے کہ ظلمت عدم
الضوء عما میں شامل ہے۔ ایک وقت مضیاً کو کہتے ہیں اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ جب ہم آنکھوں
بند کرتے ہیں تو ہم اس حالت یعنی آنکھوں کے بند ہونے کی حالت میں فرقی نہیں پاتے ہیں اور قرآن مجید میں جبرائیل
تعالیٰ کا ارشاد ہے جعل الظلمات والنور اس کا معنی ہے جعل اصباحا

قولہ فان التقدم یثبات فی العدم :- یہ ایک مقدمہ ہے جس پر فلاسفہ اور متکلمین تمام کا اتفاق ہے کہ قدم
مذہب کے معنی میں ہے اور حیارۃ آخری یوں بھی کہہ سکتے ہیں۔ ما ثبت قدمہ اعتنع عدمہ

قولہ لان التقدم اثبات کماث واجبا الخ :- اس عبارت سے اشارہ اس دعوہ کو ثابت کرنا چاہتا
ہے کہ قدم چاہے واجب نہ نہ ہو چاہے ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال ہے جب اس کا عدم محال ہو گیا تو حیارۃ یعنی
ثابت ہو گیا کہ التقدم یثبات فی العدم حاصل اس کا یہ یکہ قدم اگر واجب نہ نہ ہے بلکہ ظاہر بات ہے
کیونکہ واجب کا عدم محال ہے اور اگر واجب نہ نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس ممکن کے اسناد واجب تعالیٰ کی طرف لازم ہے یعنی اس
ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے لازم ہے یا بالواسطہ کیونکہ اگر ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے نہ ہو بلکہ ممکن سے ہو
ممکن تو بذاتہ موجود نہیں ہو سکتا لہذا اس کی اسناد دوسرے ممکن کی طرف نہ ہوگی و علم جبرائیل تو تسلسل لازم آجیگا تو تسلسل
کے لئے ضروری ہے کہ ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے ہو۔

قولہ بالاجاب :- ۱۔ باب اختیار کی ضد ہے حقیقت اس کی یہ ہے کہ معلول کا صدور علت سے واجب ہو بغیر قدرت
کے فعل اور ترک فعل پر یعنی معلول کا صدور ارادہ و اختیار کے بغیر ہو جیسے سورج سے شعاعوں کا صدور یا جیسے حرارت و
الزاح کا صدور۔

قولہ ان المصادر عن الفشی بالقصد والاختیار الخ :- اشارہ اس بات پر دلیل قائم کرتا
ہے کہ علت واجبہ سے معلول کا صدور بغیر قصد و اختیار کے ہوگا کیونکہ اگر صدور قصد و اختیار سے ہوگا پھر تو حادث ہوگا
کیونکہ کسی شئی کے ایجاد کا مقصد یہ اس شئی کے عدم کی حالت میں ہوگا پھر تو واجب ہے کہ عدم سابق ہو اس کے وجود پر۔
جب عدم سابق ہو اس میں جوہر پر پھر تو قدم نہ بنا حالانکہ اسے اس کو قدم فرض کیا تھا۔

قولہ والمستند الی الموجب التقدم قدیم :- پہلے سے اس بات کو ثابت کی گئی کہ ممکن کا صدور

واجب سے بالاجاب ہو گا آپ کہتے ہیں کہ واجب قدیم سے جس چیز کا صدور بالاجاب ہو تو وہ چیز بھی قدیم ہوتی ہے۔
کیونکہ اگر وہ چیز قدیم نہ ہوتی تو نہ خلف معلول عن العلتہ کی خرابی لازمی آئے گی اور نہ خلف
معلول عن العلتہ محال ہے جیسے کہ حرارت اور حراق کیلئے آگ علت ہے اب یہ تو نہیں ہو سکتا کہ آگ تو موجود
ہو لیکن اس کا معلول حرارت موجود نہ ہو جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قدیم چاہے واجب لزمانہ ہو چاہے ممکن ہو ہر صورت
اس کا عدم محال نہیں تو ہمارا دعوہ کہ القدم ینافی العدم ثابت ہو گیا۔

واما الاعیان فلا تلحقها لا تخلو عن الحوادث وکل ما لا یخلو عن
الحوادث فہو حادث

اما العقدمہ الاولى فلا تلحقها لا تخلو الخ الی قولہ وہہنا اباحت

ترجمہ: در ہر حال ایمان تو وہ جس لئے حادث سے خالی نہیں اور ہر چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔
در ہر حال پہلا مقدمہ تو اس لئے کہ ایمان حرکت اور سکون سے خالی نہیں اور حرکت و سکون دونوں حادث ہے، حرکت
سکون سے خالی نہ ہو تو اس لئے کہ زمین جسم ہو یا جوہر کوئی یا الخیز سے خالی نہیں جس اثر اس سے پہلے اگر اس کا دوسرا کوئی
ان ہیچ نہ ہو جس سے ہوتا تب ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کوئی عینہ ہوتا تب ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس
کا دوسرا کوئی اثر نہیں نہ ہو بلکہ دوسرے جہ میں ہو تو متحرک ہے۔ اور یہی مطلب متکلمین کا اس قول کا کہ حرکت و سکون
کا نام ہے دو آں میں اور دو مکان میں اور سکون و سکون کا نام ہے دو آں میں ایک ہی مکان میں پھر اگر اعتراض کیا
جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کوئی نہ ہو جیسا کہ ان حادث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہو گا جس طرح
ہاں بھی نہیں ہو گا ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضمر نہیں ہے کیونکہ اس میں ہماری کا تسلیم کرتا ہوتا ہے
علاوہ زمین کا نام ان جسم کے بارے میں ہے جن کے متعدد الوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گزر چکے
ہوں اور ہر حرکت اور سکون دونوں کا حادث ہوتا تو وہ دونوں اس لئے کہ دو اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض باقی
نہیں رہتے ہیں اس لئے کہ حرکت کی مسمیت مسبوقی بالآخر ہونے کے مقتضی ہے کیونکہ اس میں ایک حالی سے دوسرے
حالی کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور لازمی ہونا مسبوقی بالآخر ہونے کے معانی ہے۔ اور اس لئے کہ ہر حرکت ختم ہونے اور
برقرار نہ رکھنے کے دو پے ہے اور ہر سکون ممکن الزوائی ہے کیونکہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ

جان بھی بچے ہو کہ کسی چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قہم ہو، محال ہے، راہِ دوم اس مقدمہ تو یہ اس لیے کہ جو چیز حادث سے محال نہ ہو اگر ان میں کسی نسبت ہے تو حادث کا انمول ممکن ثابت ہونا لازماً نہ ہو گا۔ اور یہ محال ہے۔
:- اصل عبارت :-

قولہ اما الاعیان :- اس عبارت سے شارح حدیث اعیان کی دلیل ذکر کرتا ہے کہ اعیان اس وجہ سے حادث ہیں کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔

وہاں الحقد مہتہ الاولیٰ:۔۔۔ اشارے نے جو موعظی یہ تھا کہ ایمان حوادث سے خالی نہیں اس دعوئی پر اس پیش کرتے ہیں کہ ایمان حرکت اور سکون سے خالی نہیں۔ اور حرمت مکہ دونوں حادث ہیں

فالذات الجسم والجوهر الفريد لا يخلو عن التلوث في الحيز: اس عبارت سے اشارہ دوسرے دعوٰی وکیل پیش کرتے ہیں دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ ایمان حرکت اور سکون سے خالی نہیں حاصل ہو سکتا یہ ہے کہ ایمان خواہ جسم ہو، جوہر نہ ہو، حرکت سکون سے خالی نہیں اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حالتوں سے خالی نہیں پا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون وجود تھا بعد میں بھی اس مکان میں اس کا کون وجود ہوگا یہ دوسرے مکان میں ہو گا بعد لے آئے اس مکان میں اس کا کون سکون ہے اور مابقی یعنی بعد لے آئے میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔

اگر اسی :- یہ داور ہوتا ہے کہ جسم جب کسی مکان میں وصل ہو جائے پھر اسی مکان کی طرف خود کرے تو اس پر سکون فی تعریف صادق آئے گا حالانکہ اس کے باوجود وہ جسم متحرک ہے نہ کہ ساکن۔

جواب: یہ ہے کہ سکون کی تعریف میں جو مسبوقہ کا ذکر ہے اگر سے وہ مسبوقہ مراد ہے جو مسبوقہ بلا فصل جو مترشح نے جس مسبوقہ کو ذکر کرتا ہے اس کی۔ وہ مسبوقہ مع الفصل ہے۔

اعتراض: یہ وارد ہوتا ہے کہ تعریف حرکت وضعی پر صادق آئے گی حرکت صیفہ وہوتی ہے کہ کوئی جسم اپنی نفس پر حرکت کرے بغیر اس کے کہ مکان سے فروغ کرے۔ جیسے ٹنک کن حرکت ہوتی ہے۔ اس اعتراض کے مٹنے جوابات دئے گئے ہیں۔

جواب :- یہ کہ ہر فی اصطلاح میں یہ حرکت ہی نہیں بلکہ مسکن ہے تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے

جواب ۱: یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو فردہ سے مرکب ہے اور جو افراد کے درمیان مفاصل ہوتے ہیں تو متحرک بالوضع کے اندر ہر جز اپنے مکان سے خارج ہے اور جسم متصل واحد نہیں ہے یہ کہا جائے کہ جسم نے اپنے مکان سے خروج نہیں کیا اور جسم متصل واحد ہوتا۔ مگر تو مکان سے خروج نہیں کرتا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی۔ کہ کوئی جسم حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہے حالانکہ حرکت و سکون حادث ہیں جب حرکت و سکون حادث ہو گئے تو جو جسم بھی حادث ہو گیا۔

قولہ اہا حدوا لہما: اس عبارت سے شارح حرکت اور سکون کے حادث ہونے کی وجوہات کو ذکر کرتے ہیں اور ان سے وجہ سے حادث ہیں کہ حرکت اور سکون دونوں اعراض ہوتے ہیں اور اعراض حادث ہیں اور حرکت اس وجہ سے بھی حادث ہے کہ حرکت سرعت سے بطور کی طرف منتقل ہوتی ہے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتی ہے تو پہلی حالت کے لحاظ سے سابق ہوئی دوسری حالت کے لحاظ سے مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ لہذا حرکت حادث ہوئی۔

والا زلیۃ تلتا فیہا: پہلے سے اس بات کو ثابت کی گئی ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہو وہ حادث ہوتی ہے اگر اس چیز کو حادث تسلیم نہ کیا جائے بلکہ نزل میں ہو تو جو حادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی نزل میں ہو گئے اور حوادث کا لازمی ہونا محال ہے کیونکہ حادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلۃ عدم کے منافی ہے۔

قولہ فان قيل الخ: شارح نے پہلے جو یہ کہا تھا کہ قلنا لا تخلوا عن الحركة والسكون اس پر اعتراض ہے کہ بعض اعیان ایسے ہیں جو حرکت اور سکون سے خالی ہیں جیسے کوئی ممکن آن حدوث میں جب عدم سے خروج کرتا ہے اس آن سے پہلے وہ ممکن معدوم تھا کسی چیز اور مکان میں اس کا وجود نہیں تھا تو وہ ممکن نہ تو متحرک بنا اور نہ ساکن بنا۔ جب یہ ممکن نہ متحرک بنا نہ ساکن بنا تو آپ کا مصرع بھی باطل ہو گیا۔

قلنا هذا الصنع لا یضرب: شارح جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو اعتراض مفسر نے اٹھایا ہے وہ ہمارے مقصود کیلئے مفسر نہیں ہے کیونکہ مفسر نے خود ہمارے مدعی کا اقرار کیا۔ مدعی تو ہمارا یہ ہے کہ حدوث عالم کو ثابت کرنا مفسر نے خود اپنی زبان سے کہہ دیا کہ جس میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں اعیان حرکت و سکون سے خالی ہیں۔

کا کلام: متکلمین کا کون حادث فی وقت حدوث میں اختلاف ہے ابو لہزیل العلاف المعتزلی کہتے

میں۔ ان حالات میں اگرچہ یہ بات سہی ہے۔ لیکن حاتم معتزلی فرماتے ہیں کہ انہی کے یہ کہنا کہ اس حجر میں لون ٹائی
سکھنے سے اور کون اول لون ٹائی کیسے تو سناش ہے تو وہ اگر کون نہ ہو تو ترجیح و مخرج لازم آئے گی ان دونوں قولین کی بناء
پر حرکت اور سکون کی تعریف باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن شارح اس اعتکال کے حل کی طرف درپے نہ ہوئے کیونکہ یہ اعتکال
قفل بالمتعذر نہیں ہے۔

وہہینا ابھات کثیرۃ الاول انه لا دلیل علی الحصار الاعیان فی
الجواہر والاجسام وانه یمنع وجود ممکن یقوم بذاته الغ الی قوله
والثالث

ترجمہ - اور یہاں چند اشکالات میں پہلا اشکال یہ ہے کہ جواہر اور اجسام میں ایمان کے گھر ہونے پر کوئی دلیل نہیں
ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بذاتہ ہے اور کسی چیز میں نہ ہو جیسے عقول اور
نفوس مجردہ بین کے خلاف کا کل ہیں اور جواب یہ ہے کہ جواہر اور نفوس ان مقامات کے حالات ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ
ایمان متحیرہ اور اعراض میں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے باطن مکمل نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے
بیان کیا گیا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حالات ہونے پر دلالت نہیں کرتی اس
لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشہور ہے اور نہ ان کے اعتقاد کا حادث ہونا معلوم ہے۔
جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً روشنی، خشکی اور ابلہ غلظت اور جواب یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں غفلت
نہا انہیں اس لئے کہ ایمان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کے متعلق ہے کیونکہ اعراض ایمان کے ساتھ قائم ہے۔

:- عل عبارت :-

قوله وہہینا ابھات کثیرۃ - اس عبارت سے ثابہ ہوتا ہے کہ اعراض متعذر نہیں کر کے ان کے جواب دیتے ہیں۔
حاصل اعتراض یہ ہے کہ ایمان کو صرف وہ قسم یعنی جسمانی جو احاطہ میں تصور کرنے پر کوئی دلیل نہیں ہے وہی طرح اس بات
پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بذاتہ ہو مگر متحیر نہ ہو بلکہ بعض ایسے ممکنات ہیں جو قائم
بذاتہ ہیں اس نہ پر وہ بین ہیں مگر وہ متحیر اور قابل اثر نہ کسی نہیں ہے اس بناء پر نہ وہ قسم ہے اور نہ جو ضرر ہے کیونکہ
جسم اور جو ضرر وہ متحیر اور قابل اثر وہ ہوتے ہیں۔ جیسے عقول مفرد جو شرع میں مطلقہ العقول ہیں سے مہموم ہیں اسی

طرح نفوس جو شرع اور عرف میں زواج کے ساتھ موسوم ہیں جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے ممکن ہیں مگر تخیل اور قابلاً بشارہ حیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم نہ جوہر فرقا عیان کو اجسام اور جوہر فرد میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله والجواب ان الحدی :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف ایمان تخیلہ اور اعراض ہیں اور اعمیان تخیلہ اجسام و جوہر فرد میں منحصر ہیں اور جوہر مجرد اور نفوس جوہر متفرع نے لنگر اعتراض کی قہان کا وجود چونکہ ثابت نہیں انکے وجود کی دلائل ناقص ہیں اسلامی اصول کے خلاف ہیں۔

فائدہ :- فلاسفہ کے نزدیک مجردات تین قسم پر ہیں قسم اول عقل میں عقل اس جوہر کو کہتے ہیں جو اپنے افعال و اثرات جسمانیہ سے مستغنی ہو۔ اس پر فلاسفہ چند وجوہ سے دلائل پیش کرتے ہیں مشہور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ واجب سے جوہر و احوال ہو چکا ہے وہ جسم نہیں کیونکہ جسم تو مرتب ہوتا ہے اور وہ حقیقی سے واسطی صادر ہوگا اس طرح واجب سے جوہر صادر ہو چکا ہے وہ عرض بھی نہیں کیونکہ عرض بغیر گل کے قائم نہیں ہو سکتا جوہر اول جوہر و احوال ہو چکا ہے وہ جوہر مجرد ہے جو کہ سبکی ہے عقل اول کے ساتھ پھر عقل کے ساتھ پھر عقل اول اگرچہ بذاتہ واحد ہے اور واحد سے تو واحد ہو سکتا ہے جوہر و احوال عقل اول میں تین جہات ہے ایک تحت اس کے وجود فی ثلث کے ہے دوسری تحت اس کے وجوب کا ہے واجب کے ساتھ تیسری تحت اس کے امکان ذاتی کا ہے تو ان تین جہات کی وجہ سے اس سے تین چیزیں صادر ہوتے ہیں ایک عقل ذاتی دوسرا فک اعظم اور تیسرا نفس مدبرہ اس فک اعظم کیسے پھر عقل ذاتی میں بھی چونکہ یہ تین جہات موجود ہیں تو اس سے یہ تین چیزیں صادر ہوتے ہیں ایک عقل ثالث دوسرا فک ثابت تیسرا نفس مدبرہ اس فک ثابت ثابت کے لئے اس طرح یہ سلسلہ چلتا ہے۔ عقل ماضی جو کہ مدبرہ عالم کے لئے اس عقل کو فلاسفہ جبریل کے ساتھ موسوم کہتے ہیں۔

قوله والثانی ان ہاں کو الخ :- یہ دوسرا اعتراض ہے شارح نے حدوث اعراض پر دلیل پہلے سے بیان کیا تھا اس دلیل پر اعتراض ہے شارح نے یہ کہا تھا کہ بعض اعراض کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم کرتے ہیں جو اب متفرع یہ کہتے ہیں کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم نہیں کر سکتے ہیں جب ان اعراض کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم نہیں کر سکتے ہیں تو ان اعراض جو اضداد ہیں انکے حدوث کو بھی معلوم نہیں کر سکتے ہیں مثلاً

جو عرض آسمان کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی تیسرا ان کا طول و عرض ملحق رہتا ہے۔ یہ عرض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں نہ تو ان کا حدوث مشہد ہے اور نہ ان کے بعد از حدوث دیکھنے سے معلوم ہے تو تمام عرض کے حدوث کا دعویٰ کرنا صحیح نہ ہوا۔

قوله والجواب ان هذا غير محلي بانعراض - اگر عبارت سے ظاہر اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جواب کا محض یہ ہے کہ حرکت اور سکون کی دلیل تمام اعیان کے حدوث پر اہم کرتی ہے اور حدوث اعیان مستلزم ہے۔ بعدہ عرض کے حدوث کے لئے ہوا عرض ان کے ساتھ قائم ہیں۔ ہمارا مقصود تمام عرض کے حدوث کو ثابت کرنا ہے اور بعض عرض کے حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہو گا یہ ہمارے مقصود کے لئے شخص نہیں بن سکتا ہے۔

اس لئے آسمان اور فضا اعیان میں اور فضاں سب کے سب حادث ہیں تو آسمان بھی حادث ہوا لہذا آسمان کے ساتھ جو عرض قائم ہیں وہ بھی حادث ہوئے عام ہے چاہے ان کے حدوث کا مستلزم نہ ہو۔
اگر عرض یہ وارد ہوتا ہے کہ انہوں نے حدوث اعیان پر حدوث عرض سے استدلال کیا ہے۔ پھر اس کے بعد حدوث عرض پر حدوث اعیان کا استدلال کیا ہے۔ ہے اور باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ بعض عرض داں ہیں حدوث اعیان پر جیسے حرکت اور سکون کیونکہ حرکت اور سکون سے ہمہ حدوث اعیان پر ان کے قائم کی اور بعض عرض مدولی ہیں جیسے حرکت اور سکون کے مزاج و عرض ہیں ان کے حدوث پر ہمہ حدوث اعیان سے دلیل قائم کرتے ہیں۔ تو کوئی دور نہیں ہے۔

والثالث ان الاول ليس عبارة عن حالته مخصوصة حتى ينزوم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث الخ التي قوته ولها ثبت :-

ترجمہ :- اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اول سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم موجود ہونے سے حوادث کا اس میں وجود ہوا اور اس کے بلکہ احوال سے مراد یا تو ابتداء ہو گا ہے یا حباب۔ فضا میں فرض کرنا وہ جزئی زہنوں میں وجود کا استمرار ہے اور حوادث ماضی اول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں کر اس میں نہ اس میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت میں غیر متجانسی حرکت اور یہی غلط فہم کا مذہب ہے اور وہ بات اسے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں

اور حرکات جزئیہ اس وقت میں تو مطلق حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہے اور بھی ثابت ہوگا۔

الغرض - یہ وارد ہوتا ہے کہ نقل جو یہ کہ حرکات جزئیہ کا وہ مطلق تقاضا ہے مطلق حرکت کی حدوت کیلئے بلکہ اس میں تفصیل ہے علامہ سید اکرم یا لکھنوی نے اعتراض کی قدریوں کے ساتھ کہ حدوت حرکات جزئیہ مستلزم ہے مطلق حرکت کی حدوت کے لئے اس وقت جب کہ حرکات جزئیہ جانب رخصی میں متقاضی ہو جب حرکات جزئیہ جانب رخصی میں متقاضی ہوگی تو اس کے لئے بدایت تحقیق ہوگی جب حرکت جزئیہ کے لئے بدایت تحقیق ہوگی تو یہ مستلزم ہے مطلق حرکت کی بدایت کے لئے کیونکہ مطلق کے لئے بدایت میں وہ نہیں۔ نہ مطلق حرکات کے ضمن میں لیکن اگر حرکات جزئیہ جانب رخصی میں غیر متقاضی ہو تو حدوت حرکات جزئیہ مستلزم نہیں ہے حدوت مطلق حرکت کیلئے کیونکہ مطلق جیسے ہر جزئی کے ضمن میں موجود ہو ہے اس جزئی کے لئے اور بدایت ہے تو مطلق اس جزئی کا علم لے لیتا ہے یعنی بدایت کو لے لیتا ہے اس طرح مطلق تمام ان حرکات کے ضمن میں بھی موجود ہوتا ہے جن جیسے بدایت نہیں ہے جب ان حرکات کے ضمن میں موجود ہو گیا تو مطلق نے ان حرکات بھی لے لی یعنی ہم بدایت میں وقت بحر خلق کے حکم کو حدوت ازہم نہیں آیا کیونکہ اس وقت مطلق ان حرکات غیر متقاضی کے ضمن میں ازہم ضمیمہ کے اندر موجود ہے گا۔ (عاشیہ علامہ سیالکوٹی)

جواب - علامہ یوں کہتے ہیں کہ اگر مطلق کا یہ جواب دیا ہے کہ حرکت جزئیہ موجود نہ ہوگی جس طرح مطلق کی بدایت پر کیونکہ برہان تطبیق اور موجود میں ہر جی ہے مطلق پایا میں اور موجود متعاقب ہو یا متحد ہو مرتبہ ہو یا غیر مرتبہ ہو جب تمام حرکات متقاضی ہے مطلق بھی متقاضی ہوگی جب مطلق بھی متقاضی ہوگی تو اس کی حدوت بھی لازمی ہوگی۔

قولہ الرابع - سید الغرض علامہ کے اس قول پر وارد ہوتا ہے جس کو اثرات سے چلے اگر کہا کہ الجسم والجواهر لا یخلو عن الکون فی حیز۔

الغرض کا علامہ یہ ہے کہ اگر جسم کا حیز میں نہ ہو ضروری ہو تو انہماک یا غیر متقاضی ہو تو زمانے کا دراجام کا غیر متقاضی نہ ہو بلکہ ہے اجسام کا غیر متقاضی نہ ہو اس وجہ سے لازم آئے گا کہ غیر متقاضی ہیں۔ ہو سطح الباطن من الجسم الحاکوی المماس سطح الظاہر من الجسم المحوی یعنی جسم کا سطح باطنی جو جسم کا سطح باطنی ہے متصل ہوتی ہے پانی جب کہ وہ کے اندر موجود ہو تو کو جو جسم محیط ہے جس کی باطنی سطح پانی جو جسم کا سطح ہے نہ ہر جی کے ساتھ متصل ہے مکان کی یہ تعریف اوسطا ملائیس سے منقول ہے تو اگر جسم

کا تیز میں دونا ضروری ہو تو وہ جسم حاوی بھی کسی چیز یعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہوگا۔ علیٰ هذا النقیض یہ
 سلسلہ لا الیٰ فیما یہ ہے۔ اور اجسام کا غیر متناہی ہونا لازماً آئے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے علامہ
 صیغہ نے ابواء غیر متناہیہ کے بحال کیا۔ یہ جان سکتی تھا کہ یہ ہے۔

اس کو یہ جان سکتی تھی کہ وہ سے کہا جاتا ہے کہ اس کی شکل و میت نیز مٹی جیسی ہے۔ علامہ صیغہ نے اس کی جو
 تقریر کی ہے۔ اور غرض نے اس کی شکل بتائی ہے وہ نیز مٹی جیسی ہے۔

برحان ملکی

قوله والجواب ان الحیز عند المتکلمین :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکورہ کا
 جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے چیز کا جو معنی بیان کیا ہے وہ غلامت کے نزدیک ہے لیکن متکلمین چیز مسلح
 کو لکھتے ہیں بلکہ خیر فراغ متوہم کا نام ہے یعنی وہ مہووم غلام ہے جس کو جسم فہر ابوا ہوتا ہے۔ جس کے اندر جسم کے
 ابواء اور نہ تائے ہوئے ہوتے ہیں۔

ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان المحدث لا بدله من محدث
 ضرورة امتناع ترجیح احد طرفی الممكن من غیر مرجع ثبت ان له

محذوا الخ الی قولہ و قریب من هذا۔

ترجمہ :- اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے لئے کوئی محدث ضروری ہے ممکن کے دونوں پہلوئیں سے کسی ایک کا بغیر مرجع کا راسخ بحال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس کا کوئی محدث ہیہ اور عالم کا صانع صرف اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا جو اپنی ذات سے ہے اور کسی چیز کا ممکن نہیں اس لئے اگر وہ ممکن الوجود ہوتا تو قبلہ عالم کے ہوتا ہے پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا ہے علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت سے وجود پر علامت ہوں۔

:- محل خبرت :-

قولہ ولھا ثبوت :- اس عبارت سے شارح اس مدعی کے حادث کے لئے محدث کی ضرورت ہے کی دلیل ذکر کرتے ہیں۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ممکن کا وجود عدم و ذوں برابر ہیں اور اگر وہ بغیر کسی صانع اور محدث کے عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئے تو ممکن کی دونوں جانب یعنی وجود و عدم میں سے ایک کا دوسرے سے بغیر کسی مرجع کے راجع ہونا لازم آئے گا اور ترجیح با مرجع بحال ہے معلوم ہوا کہ یہ حادث کا بالضرر اور کوئی محدث اور صانع ہوتا ہے جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔

قولہ والمحدث للعالم هو الله الخ :- اس سے قبل شارح نے دلیل سے صانع عالم کا وجود ثابت کیا تھا مصنف فرماتے ہیں کہ صانع عالم ذات باری تعالیٰ ہے۔

تاکہ :- شارح نے اللہ سبحانہ کے اسم کی تفسیر واجب کے ساتھ کی کیونکہ حق سبحانہ تمام محذات کے لئے مبدع اور تمام سلسلہ ممکنات کے لئے مہد ہے اور موصوف ہے : صفة اور قدم کے ساتھ منزہ ہے : جسمیت اور عرضیت سے وہ اس کے واجب الوجود ہونے کی وجہ سے ہے۔

قولہ الذی یسکون وجودہ من ذالہ :- یعنی ذات باری تعالیٰ علت تامہ ہے وجود باری تعالیٰ کیلئے یہ ظاہر نہ سب ممکن ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جو واجب ذالک ہے ذات واجب پر کیونکہ ہم پہلے ذات واجب کا تصور کرتے ہیں پھر اس کے وجود کو بر صانع سے ثابت کرتے ہیں لیکن حکماء اور صوفیہ کہتے ہیں کہ جو باری تعالیٰ میں ذات

باری تعالیٰ ہے یہ کہ یہ وجود تمام میں سے اکل ہے۔

بقولہ ولا یحتاج الی شئی اصلاً - یعنی اپنے وجود میں کسی چیز کی طرف محتاج نہیں بعض نے یہ کہہ دیا کہ تاہم ذات میں کسی چیز کی طرف محتاج ہے مافیہ منافی ہے مافیہ منافی نہیں کی چیز کی طرف محتاج ہے بعض نے یہ کہا کہ احتیاج فی الصفت واجب کے معنی نہیں الیٰ لیکن وجود میں ذات یہ پوری عبادت و رسول و ستمین و الہ کے لیے صفت کا وہ ہے۔

قولہ انہو کانت جائز الوجود الخ - اشار اس معنی پر کہ صانع عالم واجب الوجود ہے اصل کام کرتے ہیں کہ اُس صانع عالم واجب الوجود ہو کہ ممکن الوجود ہو جس میں وہ ہے اس الزام ہے کہ ایک یہ صانع عالم اگر ممکن ہو تو وہ خود بھی ممکن عالم میں سے ہے عالم میں داخل ہے تو عالم کے لئے صانع نہیں بن سکتا ہے اور اپنی ذات سے صانع ہونا لازم آئے گا اور کسی شے کا اپنی ذات کے لئے صانع بننا محال ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ عالم میں چیز کو کہتے ہیں جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو اس صانع عالم ممکن ہو کہ ممکن تو خود بھی عالم میں سے ہے تو اپنی ذات پر علامت ہونا لازم آئے گا اور شئی کا اپنی ذات پر علامت ہونا محال ہے جب صانع عالم کا ممکن ہو تو اس میں جو کیا ہو تو معلوم ہو گیا کہ صانع عالم ذات واجب الوجود ہے۔

مترضی صیادہ صحت ہے کہ متفلسفین کے نزدیک صفات باری تعالیٰ جائز الوجود ہے کیونکہ صفت ذات واجب پر واجب ہے باوجود اس کے واجب ٹھہرے ایک ہی ذات میں تو لازم آئے گا کہ صفت عالم میں ہے۔ ہوں حالانکہ صفات عالم میں سے نہیں۔

جواب : یہ دیا گیا ہے کہ کلام اس جائز میں ہے جو واجب کے مقابلہ میں واجب واجب سے مختلف ہو صفت باری تعالیٰ واجب تعالیٰ سے منفرد نہیں ہیں لہذا صفات کو لے کر مترضی صیادہ نہیں ہو سکتا ہے۔

مترضی ۲ : یہ درود ہے کہ دلیل میں جو یہ کہہ کہ صانع عالم اگر ممکن ہو تو وہ منسوب العالم ہے اس دلیل پر مترضی ہے مترضی یہ کہتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ لکات من جملہ العالم - عالم سے آپ کا کیا مراد ہے اگر عالم سے مراد ماضی و مستقبل ہے تو پھر اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ لکات من جملہ العالم کیونکہ یہ تو جائز ہے عالم مجردات میں سے ہوا اور اگر آپ کا مقصود صانع عالم ہے تو پھر اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں جو شائد سے یہ

کہہ کہ فلم یصنح ان یکون محلاً للعالم کیونکہ یہ بات تو جائز ہے کہ عالم میں سے بعض وہ جس کا حدوث بہرہ نہ لیکن محدث جس میں ان کیلئے جن کا حدوث ثابت ہو ظلاً معتراض کا یہ ہے کہ استدلال بطریق الحدوث غیر تام ہے۔

جواب ۱۔ یہ دیا گیا ہے کہ ثابت بحجرات کہ دائرہ غیر جام ہیں تو محرویات و نظیر معتراض نہیں کیا جاسکتا ہے۔

جواب ۲۔ یہ دیا گیا ہے کہ معتراض کا یہ معتراض یہاں سے لئے معتراض بن سکتا کیونکہ معانی امر جائز اور جوہر تو سلسلہ ممکنات وقوع کرنے کیلئے اس کا نہ تھا واجب بلکہ ضروری ہے تو پھر ہمارا مدعی ثابت ہو گیا۔

جواب ۳۔ یہ دیا گیا ہے کہ محدث سے مراد محدث بالذات ہے یا نہی تعالیٰ ہے یعنی بغیر اس کے کہ واسطہ ہو اور محدث جائز اور جوہر ہو۔ تو مطلق عالم میں سے ہوگا جب مطلق عالم میں سے ہوگا تو محدث بالذات نہیں بن سکتا ہے بلکہ واسطہ ہوگا۔
- فلا ورنی للاعتراض

وقرب من هذا ما يقال ان مبدی الممكنات باسرها لا بد ان یکون واجبا الذوکن ممکنا لکان من جملته الممكنات الف الخی
قوله ومن مشهور الاذله -

ترجمہ :- اور اس سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہو تو وہ ممکنہ ممکنات کی ہوتی پھر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ جو مصانع پر ایسی دلیل ہے جس میں البھان تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لامتناہی تھا یہ مرتب شکل میں موجود ہوتا تو غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا متناہی نہیں ہوگا اور نہ وہ خود سلسلہ ہوتا ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہوتا ہے اس لئے کہ کسی کا خود اپنے لئے علت ہونا لازم ہے جو کہ محال ہے بلکہ علت اس سلسلہ ممکنات سے باہر ہوگی تو وہ واجب

ہوگی پھر سند ختم ہو جائے گا۔

:- عمل عبارت :-

قولہ وقرب من هذا بخلاف اشار الیہ اقل وہ دلیل ہے جس کو اشار سے ازلہ کان چارہ الوجود سے بیان کی تھی اشار کا مقصد یہ ہے کہ جو دلیل پہلے بیان کی تھی اور جو دلیل ابھی سے بیان کی جاتی ہے ان دونوں دلیلین کا حاصل ایک ہے۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ دلیل اول بطریق حدوث تھی اور دلیل ثانی بطریق امکان ہے دلیل اول کا حاصل یہ تھا کہ مبدء العالم اگر جائز ہوں من جملۃ العالم ہوگا۔ تو وہ مبدء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ اس میں یہ خرابی لازم آتی تھی کہ شی اپنی ذات کیلئے علت بن جائیگی اور دلیل ثانی کا حاصل یہ ہے کہ مبدء امکانات اگر جائز ہوں تو جملۃ امکانات میں سے حاصل ہوگا اس میں ممکنات کیلئے مبدء بننے کی صلاحیت نہیں ہے دونوں دلیلین میں ہر تہا تہا ہر فرق صرف حدوث اور امکان کے لحاظ سے ہے لیکن دلیل ثانی زیادہ قوی ہے جیسے کہ بیان کی جائے گی۔

قولہ وقد يتوهم الخ :- اس عبارت سے اشار ایک توہم کو ذکر کر کے پھر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں یہ توہم صاحب موافق ہے صاحب موافق یہ کہتے ہیں کہ اثبات واجب الوجود کی دلیل ابطال تنسہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ بغیر ابطال تسلسل کے بھی دلیل قائم کی جاسکتی ہے پس یوں بین کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی چونکہ ممکنات میں داخل ہے تو اس کا اپنی ذات کیلئے علت بننا لازم آئے گا اور شی کا اپنی ذات کیلئے علت بننا محال ہے تو معصوم ہوا کہ ممکن علت نہیں بن سکتا جب ممکن علت نہیں بن سکتا ہے تو علت ایک ایسی ذات ہے جو ممکنات سے خارج ہے وہی ذات واجب الوجود کی ہے اس دلیل میں بطلان تسلسل کی تکلیف نہیں اٹھانا پڑی ہے۔

قولہ ولیمکن کذا الذک :- اس عبارت سے اشار صاحب مواقف کے توہم کو ذکر کر کے کہتے ہیں کہ کیا نہیں ہے کہ متوہم تو وہم ہو چکا ہے اس لئے کہ بطلان تسلسل پر دلیل یہ ہے کہ اگر غیر ذاتی ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں تو ان ممکنات غیر ذاتیہ کے مجموعہ کی علت یا تو خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احوال باطل ہیں اگر مجموعہ سلسلہ علت ہو مجموعہ سلسلہ کے لئے تو علیحدہ النفس النفسہ یعنی شی کا اپنے لئے علت ہونا لازم آئے گا اور دوسرا احوال اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر مجموعہ سلسلہ کی علت مجموعہ کا بعض ہو تو یہ بعض بھی اس میں داخل ہے تو وہ بعض اپنے لئے بھی علت ہوگا اور شی کا اپنے لئے علت ہونا باطل ہے حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقدمہ النفس النفسہ کی خرابی لازم آئے گی

اور ان کی سورت میں شی کی لاپٹے اور اپنے میں کیٹنے علت دنا لازم ہے کاملاً ہم فرماتے کہ یہ ہیں گو افس علت ہے
 وادونہ اور ان کے ساتھ صمد و ایچہ ہم سمجھتے ہیں کہ افسہ تو بھی ممکن ہے اس کیلئے بھی علت کی ضرورت ہے تو اس کے
 علت اس کے بعد و صمد میں سے بعض ہوگا، بعض دوسرے تو ان کے ساتھ ہیں یہ بات کہ باء علت ہوا الف کے لئے جو کہ علت
 علمی ہونے لے۔

بقولہ بن یکتوت خارج جہا۔ جب ممکنات کی علت نہ ممکنات کا مجموعہ ہو سکتا ہے اور نہ ان کا بعض تو بحر ممکنات
 کی علت ان ممکنات سے خارج ہوگئی اور ممکنات سے خارج وادب اور دوسرے جو کسی بھی علت کا قیاس نہیں تو سلسلہ فقرہ ہو
 جائیگا۔

ومن مشہور الا لنتہ برہان تطبیق وھوان نفرض من المعلول
 الاخیر الی غیر لہایہ جملتہ وھما قبلہ بواحد مثلاً الخ الی قولہ وھذا
 التطبيق :-

ترجمہ :- اور مشہور دلیلوں میں ۔ برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول الخیر سے الی غیر اٹھایا ایک مجموعہ فرض کرو اور
 اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الی غیر فرض کیا اور مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعہ کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء
 اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اولی کے مقابلے میں کرادو الی کو ثانی کے مقابلے میں اور اسی طرح کرتے جاؤ۔ پس اگر
 جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو فاقص زمانہ کے برابر ہوگا ورنہ یہ محال ہے اور اگر جملہ
 اولی کا ہر جزء کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں ہر جزء موجود نہیں تو جملہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں
 کوئی جزء نہیں ہے لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر تھما ہی ہو گیا اور اس سے جملہ اولی کا تھما ہی ہونا لازم آجیگا کہ جملہ اولی جملہ ثانیہ سے
 سرف تھما ہی مقدار میں زمانہ ہے اور جو کسی تھما ہی سے تھما ہی مقدار میں زمانہ ہو وہ یقین تھما ہی ہی ہوتا ہے۔

۔ عل عبارت ۔

قولہ ومن مشہور الا لنتہ برہان تطبیق :- بھان شمس بلکہ ہر ایک چیز کے بھان پر جو طر
 تھما ہی و ممکنات میں ایک دلیل برہان تطبیق ہے۔ برہان تطبیق علم کلام کے ارکان میں ایک دکن ہے۔

قولہ وھوان نفرض :- اس عبارت سے ثابہ برہان تطبیق کی صورت ذکر کرتے ہیں۔ برہان تطبیق کی

صورت یہ ہے۔ کہ معطل اٹھے۔ سے یک غیر متضای سلسلہ فرض کیا جائے وہ سلسلہ تمام معطلات اور طوائف پر مشتمل ہو معطلوں
 اخبر اس کو کہتے ہیں کہ کسی چیز کے لئے نئے نہ ہو اور سلسلہ جانب معطلوں میں اس تک مقصود ہو چکا ہو اور معطلوں اخیر سے
 مقدار وہ پہلے سے نئی غیر تھا یہ اور مجموعہ فرض کرو مثنیٰ معطلوں ثانی سے جو کہ علت ہے معطل اور اخیر کیلئے اس معطلوں ثانی
 سے ایک اور مجموعہ فرض کرو کہ جو کہ غیر متضای ہو اب معطلوں ثانی سے جو مجموعہ فرض کیا گیا تھا اور وہ مجموعہ بڑا ہے مجموعہ دونوں
 کیلئے جس کو معطلی اخیر سے فرض کیا گیا تھا اور یہ دونوں سلسلتیں جانب نزول میں متضای ہے اور جانب معطلوں میں غیر متضای
 ہے۔ پھر دونوں سلسلتیں کو اس طرح تخلیق کرو کہ پہلے مجموعہ کے بڑا اول ثانی کے بڑا اول کے مقابلہ میں کرو اور دونوں کو ثانی
 کے مقابلہ میں ہی طرح لائی گئی تھی یہ کرتے ہو پس اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود
 نہ ہو تو ناقص زمانہ کے برابر ہو گا اور ناقص کا زمانہ کے ساتھ برابر ہونا محال ہے اور اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابلہ میں
 جملہ ثانیہ میں جزء موجود نہیں تو جملہ اولی میں یا بڑا یا کیا جس کے مقابلہ میں جمعہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے۔ لہذا جملہ
 ثانیہ ختم ہو کر متضای ہو گیا اور جملہ ثانیہ کا متضای ہونا مستلزم ہے جملہ اولی کے متضای ہونے کو کیونکہ جس بڑا سے پہلے ہی
 ثانیہ ختم ہو گیا تھا اس جزء کے بقدر جملہ اولی اس سے زیادہ تھا اور قانون یہ ہے الزام علی المستثنی
 بقدر المستثنی یعنی جو کسی متضای سے متضای مقدار میں زیادہ ہو وہ بھی متضای ہوتا ہے حالانکہ یہ خلاف
 مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں سلسلتیں کو غیر متضای فرض کیا تھا۔

فائدہ۔ برہان تخلیق کی یہ صورت مشککین کی رائے کے مطابق ہے لیکن علماء نے اس میں دو شرطیں لگائیں ہیں پہلی شرط یہ
 ہے کہ امور غیر متضایہ خارج میں موجود ہو۔ و خارجی میں موجود نہیں ہو تو برہان تہتیں یا برہانیں ہو سکتا کیونکہ تصحیح کا واقعہ
 ہونا آپ کے اجزاء کا دوسرے کے اجزاء کے مقابل ہونا و خود خارجی میں نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اجزاء مجتمع نہیں ہیں اس
 طرح ان میں بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ان میں بھی ان اجزاء کا تفصیل موجود ہونا محال ہے لیکن مشککین کی طرف سے یہ
 جواب دیا گیا ہے کہ ان اجزاء کا جو خارجی کے تحت داخل ہونا کافی ہے اگرچہ علی سبیل تو قیاساً۔

وهذا تطبیق انما یحکم فیہ داخل تحت انوجول دون ماہو وہمی

محض فائدہ یقیناً بانقطاع الخ الی قولہ الواحد

ترجمہ - اور یہ یقیناً یہ خد ان چیزوں میں نہیں ہوگی جو وجود کے اندر آجائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو مافوق الہی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں جسم کے متاعی ہونے سے متاعی ہو جائیں گے لہذا ہم اتب ہر کے ذریعے نفس نہیں داری ہوگا اسی طرح سے یہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق کیا جائے گا جن میں سے ایک جسم واحد سے شروع ہو کر غیر متاعی ہو اور دوسرا اشئ سے شروع ہو کر غیر متاعی ہو اور نہ کہی معصومت اسیر اور مقدرات الہیہ کے ذریعے نفس و روزگار کا اولیٰ زائد ہے یا نہیں سے باوجود یکہ دونوں غیر متاعی ہیں اور یہ سب لئے ہے کہ اعداد اور معصومات الہیہ اور مقدرات الہیہ کے غیر متاعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس لئے اوپر دو حصے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ مطلب نہیں کہ غیر متاعی وجود خارجی میں نفس میں اس لئے کہ یہ تو محل ہے

- جس عبارت -

قولہ وهذا تطبیق انھا یکون - اس عبارت سے شارح بر حمان تطبیق پر اور ایسے دانستہ ایک شک کا جواب دینا چاہتے ہیں شک یہ ہے کہ بر حمان تطبیق کو اگر عام اور درست تسلیم کی جائے تو اعداد اور معصومات باری تعالیٰ اور مقدرات باری تعالیٰ کا متاعی ہونا - نرم آنیکا - حلال اندیش پر اجراء ہے کہ اعداد اور معصومات باری تعالیٰ اور مقدرات باری تعالیٰ غیر متاعی ہیں تو بر حمان تطبیق کو صحیح مان لینے کی صورت میں خلاف ابتداء لازم آئے گا اعداد میں بر حمان تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایکہ غیر متاعی اسطر واحد سے فرض کیا جائے اور دوسرے غیر متاعی سلسلہ اشئین سے فرض کیا جائے۔ پھر سلسلہ اشئین میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ - مدنائیکہ کی جگہ کافی کے مقابلے میں سلسلہ الہی کی پہلی اکائی اور سلسلہ مدنائیکہ کی دوسری اکائی کے مقابلے میں اولیٰ ثانی اولیٰ کی تیسری اکائی کے مقابلے میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو لایا جائے۔ علی حد القیاس اس طرح

سلسلہ اولیٰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹۷ ۱۴۹۸ ۱۴۹۹ ۱۵۰۰ ۱۵۰۱ ۱۵۰۲ ۱۵۰۳ ۱۵۰۴ ۱۵۰۵ ۱۵۰۶ ۱۵۰۷ ۱۵۰۸ ۱۵۰۹ ۱۵۱۰ ۱۵۱۱ ۱۵۱۲ ۱۵۱۳ ۱۵۱۴ ۱۵۱۵ ۱۵۱۶ ۱۵۱۷ ۱۵۱۸ ۱۵۱۹ ۱۵۲۰ ۱۵۲۱ ۱۵۲۲ ۱۵۲۳ ۱۵۲۴ ۱۵

موجود ہے یا نہیں اگر موجود ہے تو ناقص اور زائد کا برابر ہونا لازم آیا گا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر موجود نہیں تو سلسلہ
ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آیا گا اور سلسلہ ثانیہ کا متناہی ہونا محض ہے سلسلہ اولی کے متناہی ہونے کو کیونکہ سلسلہ اولی سلسلہ ثانیہ
سے بقدر متناہی یعنی بقدر واحد زائد ہے اور قاعدہ ہے کہ الزام علی المستحکم بقدر المستحکم اسی طرح معلومات اخصیہ اور
مقدورات اخصیہ میں بھی برصان قیاس جاری ہوگی۔

بیان الغوائد

قائدہ :- معلومات باری تعالیٰ نسبت مقدورات باری تعالیٰ کے اکثر ہیں کیونکہ سبحان کی ذات معلوم ہے اس کے لئے
لیکن مقدور نہیں ہے اسی طرح حالات معلوم ہیں باری تعالیٰ کیلئے لیکن مقدور نہیں علامہ عبدالعزیز فرحانی لکھتے ہیں
کہ عام لوگ جب اس بات کو سمجھتے ہیں تو سخت سے سخت انکار کر دیتے ہیں وہ یہ گمان کر دیتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم کی
جائے کہ معلومات باری تعالیٰ زیادہ ہے نسبت مقدورات باری تعالیٰ کے تو یہ مستلزم ہے بحر کو اللہ تعالیٰ تو بحر سے پاک ہے
علامہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان لوگوں سے میں نے سنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پروردگار ہے کہ اپنا شریک پیدا کر دیں
علامہ صاحب ان زاعمین کی مثال دیتے ہیں کہ وہی مثال اس آدمی کی سی ہے کہ جس نے ایک تمہر بنایا اور پورے شہر کو
محمّد کیا جبکہ انھوں نے تو حید جو کہ عظیم اصول اسلام میں سے ہے اپنے دھم فاسد کی جبر سے باطل کر دیا اور آپ کو معلوم
ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تحقق محال کے ساتھ محال ہے اور بحر تو اسی وقت لازم آتا اگر ارادہ کرتے لیکن طاقت نہیں
رہتے اٹھی کلام العلامہ معلومات اور مقدورات میں تحقیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ معلومات غیر متناہیہ کا فرض
کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدورات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اب سلسلہ اولی کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ
میں کوئی مقدور موجود ہے یا نہیں اگر ہے تو ناقص یعنی مقدورات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آیا گا اور اگر ہر معلوم
کے مقابلے میں مقدور نہیں تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات کا متناہی ہونا لازم آیا گا اور ثانیہ کا متناہی ہونا مستلزم ہے سلسلہ اولی
کے متناہی ہونے کو اس قاعدہ کی وجہ سے جو پہلے گزر چکا کہ الزام علی المستحکم بقدر المستحکم متناہی خلاصہ یہ ہے کہ اگر برابر یا
ان تعلیق کو درست مان لیا جائے تو مقدورات اور معلومات اخصیہ اور مقدورات اخصیہ کا متناہی ہونا لازم آیا گا اور یہ خلاف
اجماع ہے (بیان الغوائد)

قولہ والتطبیق الہا بھری النہج اس عبارت سے شارح شک مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں ظاہر

مرد چاہے کہ یہ کہہ کر اپنی عقل کی اس قدر غیر متعصبیت میں جانیں کوئی جو باطنی خارج میں موزوں ہو اور وہی اور اور
نقد یہ کہ میں چاہوں کہ وہی کوئی موزوں ہو یہ ہمہ کے متعلق جو ہے سے متعلق جو باطنی کی قوت و احسن خواہش جو ہے کی جب
سے اور غیر متعصب کا احتضار نہیں کر سکتی مگر یہ ہے جو کہ اور مصلحتات اہل اور متدورات اہل کو نظر انداز کیا تو وہ
مستحق اور انہیں جو سب سے کہہ کر اور مصلحتات اہل اور متدورات اہل کے غیر متعصبی کو ہے مطلب یہ نہیں کہ وہ
غیر متعصبی کا مقصد یہ ہے کہ اس غیر متعصبی کا مطلب یہ ہے کہ اور اور مصلحتات اور متدورات اس کی حد پر
نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس کے بعد اور یہ کہ یہ کہہ کر نہیں کیا جائے مگر یہ کہہ کر اور متدورات اس کی حد پر
کہتے ہیں مثلاً آپ نے ایک حد کا تصور کیا ایک کر دھو کر دے دے اور آپ نے اس کو اس حد سے غریب دے دے
وہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اس اور دے دے کے احکامات کے حد میں اور دے دے کے فطرت میں اور دے دے کی مثال میں
وریت کے احکامات میں اور متدورات میں اور دے دے کی فطرت میں تو ان تمام پر زیادتی ممکن ہے تصور میں بھی وجود میں بھی
غیر متعصبی کا ممکن نہیں ہے۔ اور اور اس کے کہہ کر میں سے کہہ کر دے دے وہ تصور سے چاہے کہ خارج میں تصور ہو چاہے کہ وہ
میں تصور اور خارج میں تو اس سے کہہ کر دے دے کہ تصور متعلق ہیں اس میں اس سے کہہ کر دے دے غیر متعصبی کا
انحصار نہیں کہہ سکتے۔ یہی مصلحتات اور متدورات کے لئے بھی ہیں۔ کلام الاعتلاء

خاتمہ۔ اس جواب پر علامہ عبدالعظیم یوسفی نے جو روشنی ڈالی جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا وہ سے خالی نہیں ہوگا۔ علامہ یوسفی فرماتے ہیں۔ جو حدیثیں معتبرہ یہ ہیں میں جہاں نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو حدیث ظنی حدیث ہے اسے ضروری نہیں لیں امام میں سلسلہ کے امام و متحقق بہت کم عقل ان احادیث سے جملہ میں کو حاصل کرے پھر ان جنہیں میں قوی احادیث و قوی حدیثیں ہیں جب عقل ان جملہ میں نظر پائی تو قوی حدیث ہے تو ان میں امام میں غیر ضائع کی گئی ہوگا اور امام یوسفی نے اس کا جواب دیا کہ امام یوسفی نے ان احادیث میں عقل ہے اور نہ دیکھا میں عقل ہے ضابطہ میں امور اعتبار یہ کہ عقل نہ ہو تو غبار ہے ان میں امور اعتبار یہ اس وجہ سے عقل نہیں کہ سلسلہ غیر متناہیہ کے احادیث و عقل عقل ہو جائے یہ وجہ ان کا تحلیل کے ساتھ علامہ یوسفی نے ان احادیث اور ان امور غیر متناہیہ کو تصدیق حاضر کرنے پر قد رت لکھی کہ گنا ہے تو احادیث و امور اعتبار یہ حدیث معتبرہ ہو جاتا ہے جب احادیث کا ردھ متعلق ہو گیا تو تحقیق میں منقطع ہوئی اور ان امور میں متناہی کا اثر ہی پیدا بھی ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ ان امور میں امور اعتبار یہ عقل نہیں ہیں انہی کا امام علامہ

[illegible]

سپالگوئی (حاشیہ علامہ خیالی)

اوجہ۔ یعنی اوت صانع العالم الخ الی قولہ و بعمان کرنا

ترجمہ۔ صانع۔ لم وہ اللہ ہے جو واحد ہے اور یہ بات ممکن ہے کہ وہ جب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور ممکن کے درمیان اس سلسلہ میں مشہور دلیل بر حان قائل ہے جس کی طرف ہادی تعالیٰ کا قول **لَوْ كُنَّا فِيهِمَا آلِهَةً إِلَّا اللَّهُ لَفُتَدَّرُّوا مِنْهُ** اشارہ ہے اور اس کی تفسیر یہ ہے اور اگر وہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان قائل بائن طور پر ممکن ہو گا کہ ایک زید کی حرکت کا اور وہ کرے اور دوسرا زید کے سنوں کا اس کے لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اس طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد ممکن نہیں ہے بلکہ دونوں مردوں کے درمیان تضاد ہے اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی۔ تو امتناع ضدین لازم آجنگا یا نہیں ہوں گی بلکہ ایک شیء حاصل ہو گا تو ایک ضلع کا جو ہونا لازم آجنگا اور عاجز ہونا حدوث اور مکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں امتیازات کا شائبہ ہے پس تعدد مستلزم ہے اس لامکان تو فی کوجو قائل کو مستلزم ہے بقدر تعدد دھجی خیالی ہو گا۔ یہ تفصیل ہے اس مقدمہ کی جڑوں میں کہ جاتی ہے کہ دونوں میں اگر ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہو گا تو اس کا عاجز ہونا لازم آجنگا اور اگر عاجز نہ ہو گا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آجنگا۔

:- اصل عبارت :-

قوله الواحد :- امام اشعری سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے خلاف ہے واحد ہے لیکن اس پر بعض نے انکار کرتے ہوئے اشعری کے قول کو رد کیا ان مفسرین میں سے ایک ابو العباس قلاسی ہے وجہ انکار یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ عدد کے لئے واحد ہے تو لازم آجنگا ہو گا کہ اللہ تعالیٰ معدودات میں داخل ہو اور معدودات میں جو چیز داخل ہوں وہ عدد کے خلاف سے زیادہ ہوتی ہے اور نظیر عدد کے کم ہو جاتی ہے دوسری وجہ انکار یہ ہے کہ ہر عدد متناہی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات غیر متناہی ہے لیکن ابو العباس قلاسی قائل ہیں کہ اولیٰ کے مختلف جوابات دیئے ہیں پہلی دلیل کا جواب یہ دیا کہ واحد معدود غیر کے ساتھ ہوتے ہوئے بھی ایسا وحدت پر مبنی ہے دوسری دلیل کا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کا غیر متناہی ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے عظمت ہے جو شریک ہے ہاں اگر ابو العباس دلیل کو یوں قائم کرے کہ اگر اللہ تعالیٰ معدودات میں داخل شمار کیا جائے تو اس میں سواد پ ہے۔ تو پھر انکار کے لئے کوئی وجہ نہ ہوتی ہے جیسے کہ روایت میں وارد ہے کہ کسی

شخص نے اللہ اور اس کے رسول کو ایک ضمیر میں جمع کیا تو یہی کریم نے اس شخص پر انکار فرمایا امام اشعری کے کلام کی یہ توجیہ کی گئی ہے کہ اشعری کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئی حقیقی ہے واحد بالذات یا واحد بالجوہر نہیں ہے۔

قوله یعنی ان صانع واحد فلا یحکن ان یصدق :- اس عبارت سے اشارہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔ جو مصنف پر وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں استدرک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تو علم ہے جزئی حقیقی کیلئے ثبوت وحدت ضروری ہے کیونکہ جزئی حقیقی تو واحد ہی ہوتی ہے تو پھر الواحد کہنے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے جزئی حقیقی کیسے جو ثبوت وحدت ضروری ہے وہ جزئی حقیقی کی ذات فقہیہ میں ہے نہ کہ اس کی صفت میں یہاں پر وحدت سے مراد اس کی صفت میں وحدت ہے نہ کہ ذات شخصہ میں اور صفت سے مراد واجب الواجب ہے۔

قوله والمشہور فی الذلک :- ذالک کی اشارہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا اشارہ الی وحدۃ الصانع ہے جیسے کہ تالیف کے ساتھ مناسب بھی رہی ہے اور مصنف کے کلام کے ساتھ بھی موافق ہے مصنف نے جو یہ کہا وللمحدث للعالم هو اللہ بعض نے یہ کہا کہ ذالک سے اشارہ وحدۃ الواجب کی طرف ہے لیکن اس قول پر یا اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ احتمال تو ہے کہ احد الواجبین صانع ہو اور دوسرا واجب معطی ہو یا ایک واجب قادر دوسرا صانع موجب ہو اس کا ایک جواب دوسرے کی قدرت کے موافق ہو پھر تو ان دونوں کے درمیان تعلق نہیں رہا اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا گیا کہ مدعی یہ ہے کہ واجب جو کہ موصوف ہے صانع اور قدرت کے ساتھ دو ایک ہے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ فضل اور ایجاب نقص ہے وجوب کے معانی ہیں۔

قوله بین المتکلمین برہان اتصاف المشار الیہ بقول تعالیٰ الخ :- اس آیت کا ظاہر ایسی نفی ہے عام امت اس پر قیامت کر لیتے ہیں اور اس کا باطن برہان نفی ہے حدیث میں وارد ہے لکن آیتہ

ظہر و بطلت رواہ القرطابی عن الحسن مرسل

قوله وقد یزیدہ اللہ لو امکن اللفظ الخ :- بعض نے نہ لکن کی بجائے لو جبکہ کہا لیکن زیادہ صحیح ہے کہ لکن کہا جائے کیونکہ کمال توحید یہ ہے کہ امکان شرعی کی نفی کی جائے۔

قوله لا ھکف بینھما فصانع باب یرید احدهما النخ - اس عبارت سے یہ مراد تھا کہ پیش کیا جاتا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے۔ کہ اگر انہوں نے صانع ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان قائل ممکن ہوگا مثلاً جس وقت ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے ممکن ہے۔ اس لئے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حریت اور سکون دونوں ممکن ہیں لہذا زید کی سکون اور حرکت میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے تو جس صانع نے زید کی حرکت کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا اور جس صانع نے زید کے سکون کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا اسی طرح ہر صانع کا کہ ارادہ حرکت اور سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے کیونکہ دونوں اردوں میں تضاد ممکن نہیں۔ کیونکہ ارادہ حرکت ایک صانع کا ہے اور ارادہ سکون دوسرے کا ہے تضاد تو اس وقت ہے جب دونوں ارادوں کا عمل ایک ہوتا۔ ہاں تضاد دونوں مرادوں میں حرکت اور سکون میں ہے اب احتمال تین ہیں۔

پہلا احتمال یہ ہے کہ صانع کی مراد پوری ہو کہ زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے یا جبار الغدین ہونے کی وجہ سے محال ہے دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی نہ زید حرکت کرے نہ ساکن ہو یہ ارتقاء الغدین ہونے کی وجہ سے محال ہے تیسری صورت یہ ہے کہ کہ ایک کی مراد پوری ہو اور دوسرے کی مراد پوری نہ ہو کی وجہ عاجز ہوا کیونکہ عاجز ممکن ہونے کی علامت ہے اور حادث اور ممکن صانع عالم نہیں ہو سکتا تو ایک ہی صانع ہو اور صانع ہو نا باطل ہو گیا۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ صانعین میں سے ایک کی مراد کا پورا نہ ہو مستلزم نہیں ہے اس کے مخر کیلئے کیونکہ اگر مراد کا پورا نہ ہو مستلزم ہو۔ مخر کیلئے پھر تو لازم ہے کہ معتزلہ قائل ہو مخر باری تعالیٰ کے ساتھ کیونکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فاسق کی اطاعت کا ارادہ کیا ہے باوجود اس کے کہ نہ تو فاسق نے اطاعت کی اور نہ کافر نے ایمان لایا۔

جواب :- یہ ہے کہ معتزلہ مخر باری تعالیٰ کے قائل نہیں ہیں کیونکہ ان نزدیک ارادہ دوسرے ہر ایک ارادہ تفسیر جس کو ارادہ قہر سے تعبیر کرتے ہیں دوسرا ارادہ تنویر ہے ارادہ قہر میں تخلف جائز ہے۔ فاسق کی اطاعت کے ساتھ جس ارادہ کا تعلق ہے اس طرح کافر کے ایمان کے ساتھ جس ارادہ کا تعلق ہے وہ ارادہ تنویر ہے اس میں تخلف جائز ہے نہ کہ ارادہ قہر جس میں تخلف جائز نہیں ہے

فولہ او ان یمتنع اجتماع الارادین الخ۔ یہ تیسرا اشکال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جس طرح
یہ ہی شخص کا ایک ہی وقت میں حرکت زید اور سون زید دونوں کا ارادہ کرنا محال ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ قاضی کی
مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہے اس اشکال کو شارح نے اپنے قول لہ تضاد بین ارادتین کہ کر دیا ہے
ایک کہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ دونوں ارادوں کا مکمل غلطہ و غلطہ ہے۔ اگر تضاد ہے تو دونوں ارادوں کے
مذہب یعنی حرکت و سکن آپس میں متضاد ہیں۔

فائدہ۔ اگر متذہب میں تضاد کا معنی اصطلاحی مراد نہیں ہے تھا ذاتی اصطلاحی بھی ہے کون الامریں
الوجو دین بحیث لا یجتمعان فی محل واحد من جہتہ واحدہ ولا
یتوقف تعقل احدہما علی تعقل الآخر۔ یعنی دو امر، جو ایک کا اس طرح ہونا کرکل واحد میں جہت
واحدہ کے ساتھ متضاد نہ ہو سکے اور ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر متوقف نہ ہو تضاد کا معنی اصطلاحی اس وجہ
سے مراد نہیں ہے کہ ضدین کا حصول دو کل میں جائز ہے جب ایک ضد کا کل ایک جو دوسرے ضد کا کل دوسرا ہو جائے
چونکہ متضاد ہوئے۔ ضدین متضاد ہیں اس میں ضدین کا حصول ہو سکتا ہے۔

(حدیث یہ کہ قول)

وعلم ان قولہ تعالیٰ لو كانت فیہما آلہتہ الا اللہ لفسدنا الخ الی قولہ والا
ترجمہ۔ اور جانا چاہیے۔ کیا خدا تعالیٰ کا ارشاد لو كانت فیہما آلہتہ الا اللہ لفسدنا حجت
اقتناعیہ ہے اور غلط فہم، وہی ہے جیسا کہ مکی والکل خطابیہ کے منسوب ہے کیونکہ متعدد دھاکہ کرنے کے وقت قاضی اور
ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آ رہی ہے جیسا کہ اس طرف اللہ تعالیٰ کا ارشاد و
اعلا بعضهم علی بعض میں اشارہ کیا گیا ہے۔

:- اصل عبارت :-

قولہ حجتہ اقتناعیہ۔ آیت مذکورہ لو كانت فیہما الا اللہ لفسدنا کو بعض لوگوں نے اس کو حجت

تو قائل قرار دیا ہے جس پر عام امت قرأت کر رہے ہیں جن میں براہین کے سمجھنے کی صلاحیت موجود نہ ہو۔

قوله والصلوات منہ عاں بدتہ :- اس کا بجا لازم ہو: بعد کہینے یہ عبادت ہے منسوب ہے عبادت کی طرف عادت اس طور پر جاری ہے جہاں بشر کے دہم میں سے ایک سے زائد دو تو عبادۃ اللہ میں بھی نسا واقع ہو جاتا ہے۔ بد نظمی پیدا ہو جاتی ہے اور اس زمرہ عابدین میں سے کسی کا بھی احتمال ہے کہ عبادت الہی اس طور پر چل رہی ہے کہ جس بشری حکام ایک سے زائد ہوں تو ان سے در بیان قرآن کو پیدا کر دیتے ہیں۔

امترانی :- یہ وارد ہوتا ہے کہ شارح کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام جو منسوب ہونا عبادت کی طرف وہ قسمی نہیں ہوتے ہیں تو اس سے یہ بات لازم آگئی کہ نظر صحیح مفید نہ ہو۔ ہم یقین کینے بطور نتیجہ یہ کہ نظر صحیح اور طریق یقین کا ان کے درمیان ملازمہ عاں بدتہ کے ساتھ ایک حالانکہ یہ بات باطل ہے۔

اب :- یہ دو تین ہے کہ مفسر نے عاں بدتہ کا معنی نہیں سمجھا ہے اس وجہ سے اعتراض کی تہجواں دیے ہونا اس کا معنی یہ ہے کہ حق سبحانی کی عبادت اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ نظر صحیح کے بعد طریق یقین و پیرا کر دیتے ہیں۔

قوله علی ما هو اللاتیق بالخصایا :- اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ سے کہ خصایا اور مقررین اپنے خصیوں اور مقررین میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ خصوصاً وہ اس سے اپنے معنی کو تسلیم کرنا ہوتا ہے اور یہ مقدمہ اپنے مقدمہ سے بے اساسی قرار دیتے ہیں کہ ان کو اسے زبوں میں رائج ہو۔

والا فاف ان یذ الفساد بالفعل اکی ضر وجہما النخ الی قوله لا یقال

ترجمہ :- ورنہ اگر فساد بالفعل یعنی دونوں کا اس موضوع نظام سے ظن جو نامراد ہو۔ تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض قدر اس کو تسلیم نہیں ہے اور اگر امکان فساد ہے تو اس کے معنی ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص آسمانی کی لپیٹ اٹے ہونے کی شہادت دیتے ہیں جس کو دلائل ممکن ہوگا۔

۔ عمل عبارت ۔

قوله والافان ان یذ الفساد بالفعل النخ :- اس عبارت سے شارح بصورت مضاعف کہتے ہیں کہ اگر حجت کو قائل قائل تسلیم نہ کی جائے بشر حجت کو یقینی اور غامض کو یقینی تسلیم یا جائے تو وہاں نام نہیں بن سکتی ہے یہ کہ یہیت میں قصد تاہل ہو ہے نہ اسے مراد ہو تو فساد بالفعل ہے یا امکان فساد ہے دونوں درست نہیں بن سکتی ہیں اگر فرد سے

فساد بالفعل مراد ہو یعنی وقوع فساد تو یہ اس وجہ سے درست نہیں کہ محض تعدد واللحمہ کا فساد کو مستلزم ہو یہ قطعی اور یقینی نہیں کیونکہ ان اللحمہ کا آپس میں اتفاق و اتحاد ممکن ہے جب آپس میں اتفاق و اتحاد ممکن ہے۔ تو نتائج نہ ہائے فساد بالفعل بھی نہ رہے گا اور اگر فساد سے امکان فساد مراد ہے۔ تو امکان فساد کو باطل کہنا یہ درست نہیں کیونکہ مخصوص شاہد میں آسمانوں کی لپیٹ دئے جانے اور اس موجود نظام کے ختم کرائے جانے پر قرآن مجید میں ارشاد ہے یوم نھوی السماء کلھا لککلب اسی طرح والسموات مطویات۔ ولذا السماء انشعبت ان نصوص میں آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور ان کو کھٹ جانے کی خبر دی گئی ہیں یہ یقین فساد ہے۔

قوله فلا دلیل عنی احتناعہ :- یعنی امکان فساد کی شکی ہوئے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ دلیل فساد پر نصوص شاہد ہیں جیسے ذکر کئے گئے تو پھر یہ کہنا کہ فساد ممکن نہیں یہ کہنا درست نہیں ہے۔

لا یقال الحلازمۃ قطعیۃ والمراد الخ الی قوله فان قبل

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور نہ میں و آسمان کے فساد سے مراد ان کا نکلنا اور موجود نہ ہونا ہے دین معنی کہ اگر دو صانع بالظرف موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کوسوں میں تعلق ممکن ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تعلق صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی موضوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں عاودہ اس کے اگر عدم نکلن بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہونا اگر عدم نکلن بالامکان مراد ہے تو اختلاف لازم کا تسلیم نہ ہونا لازم ہے۔

:- عل عبارت :-

قوله لا یقال :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ فساد کو دو قسموں میں حصہ کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ایک تیسرے معنی عدم نکلن ہے۔ معنی موجود نہ ہونا بالذیل کی تقریر میں ہوگی کہ اگر آسمان اور زمین میں کسی صانع ہوتے تو ان کے درمیان تعلق ممکن ہے تمام کے تمام افعال میں تو پھر ان میں سے ایک بھی صانع نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک دوسرے کو مخرج کرنے کی وجہ سے جب ایک بھی صانع نہیں ہوگا تو مصنوع بالکل موجود نہیں ہوگا حالانکہ مصنوع کا نہ ہونا باطل ہے کیونکہ وجود مصنوعات بدیہی ہیں تو کسی صانع کا ہونا بھی باطل ہے پس تعدد واللحمہ اور فساد معنی عدم نکلن کے درمیان تلازم قطعی ثابت ہو گیا۔

قوله لا نأقول - اس عبارت سے شارح اعتراف مذکور کا جواب دیتا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ ممکن تفاعل قدرت مائع کے عین ہونے کو مستلزم ہے لیکن تفاعل معنوی یعنی کسی مخلوق کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ انشاء معنوی کیلئے صرف امکان تفاعل نہیں۔ بلکہ وقوع تفاعل ضروری ہے۔ جبکہ تعدد مائع کی صورت میں امکان تفاعل لازم آتا ہے وقوع تفاعل کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری ہے۔

قوله علی - اللہ یرون - معترضین نے فساد سے مراد جو عدم سکون لی تھا اس پر شارح اعتراف کرتے ہیں کہ فساد سے مراد عدم سکون بالفعل ہے یعنی آیت کا معنی یہ ہو کہ اگر متعدد اللہ ہوتے تو آسمان وزمین بالفعل موجود نہ ہوتے اس وقت تعدد اللہ اور فساد بالفعل میں تلازم نہیں کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ متعدد اللہ متفق و متحد ہو اگر امکان تفاعل تو ہے لیکن امکان تفاعل اور امکان اتفاق کے معانی نہیں ہے جب اتفاق و اتحاد ممکن ہے تو فساد اتحاد بالفعل کہاں سے لازم آتا۔

فائدہ - شارح علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد کے کماثر کہا ہے کہ فساد سے مراد اگر عدم سکون ہے تو پھر اس کی تقریر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر اللہ متعدد ہو تو آسمان وزمین سکون نہیں ہوں گے کیونکہ آسمان وزمین کا وجود یا تو مجموعہ قدرتیں سے ہوگا یا قدرتیں میں سے ہر ایک کو ہوگا یا قدرتیں میں سے ہر ایک سے ہوگا۔ یہ تینوں کے تینوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس وجہ سے باطل ہے کہ جو انہی چاروں کی مثال میں سے کمال قدرت ہے پھر مجموعہ قدرتیں کی کیا ضرورت ہے دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ تواریخین مستطیعین تو متمتع ہے کہ ہر ایک قدرت مستقل علت ہوا اور تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ ترتیبی لامرئی کی خرابی ہے اس پر اعتراف اور وہ یہ ہے کہ ہمیشہ اول کو اختیار کرتے ہیں کما سانوں اور زمین کا وجود مجموعہ قدرتیں سے ہو چکا ہے اور باقی رو گیا۔ اس پر اعتراف کہ یہ تو کمال قدرت کے معافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ وجود کا وقوع مجموعہ قدرتیں سے باعتبار تعلق کا ارادہ ہو چکا ہے اس طور پر کہ دوسری قدرت کیلئے بھی اس میں دخل ہوں یہ کمال قدرت کے معافی نہیں ہیں اور باقی ثالث کو اختیار کرتے ہیں کما سانوں اور زمین کی سکون فقط ایک قدرت کی وجہ سے ہو چکی ہے ہوتی رہ گیا ہے اعتراف کہ ترتیبی لامرئی کی خرابی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قدرتیں میں سے ایک نے اپنے ارادہ سے سکون امور مملوئہ کئے ہو۔ دوسری قدرت کیلئے اس میں سے ایک نے اپنے ارادہ سے سکون امور مملوئہ کئے ہو۔ دوسری قدرت کیلئے اور اس میں کسی قسم کا کوئی احتمال بھی نہیں ہے۔

(عاشیہ علامہ خیالی صاحب)

فان قيل مقتضى كلمته لو انتفاء الثاني النخ الى قوله القديم

ترجمہ :- پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضى اول کے نہ پائے جانے کے سبب ماضی کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جاتا ہے بلکہ نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں لٹا جاتا ہے تو قدود کے نہ پائے جانے کے سبب ہے ہم کہتے ہیں ہاں یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تفصیل کے بغیر جیسا کہ امارے قول لو كانت العالم قديما كانت غير حاضرة میں اور آیت اى قبيل سے ہے اور بعض دفعہ بعض لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گزری ہوئی واقعہ ہوتی ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله فان قيل مقتضى كلمة كذا عبارت سے خارج ایک اعتراض کر کے جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ نفا کے بیان کے مطابق حرف لو کو شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے جیسے لَوْضَعِي لَا مَطْلِكُ اس کے معنی یہ ہے کہ انتفاء و اعطاء سبب انتفاء و محو کے ہے تو لو كانت فيهما آلهة الا الله نفسا جزا ہے یہ آیت دال ہے اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں لٹا جاتا ہے ماضی میں لٹا جاتا ہے اس بات پر کہ اس آیت کو محبت اتفاقی قرار دینا درست نہیں ہے اور اسے ایک تو یہ کہ آیت میں کلمہ لو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انتفاء و لٹا سبب انتفاء و قدود کے ہے حالانکہ یہ تو مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ انتفاء و لٹا دلالت کرتا ہے انتفاء و قدود پر اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمہ لو زمانہ ماضی کے ساتھ خاص ہے حالانکہ تصور و انتفاء و لٹا ہے تمام زمانوں میں۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس اعتراض کی تفسیر یوں کی ہے کہ کلمہ لو چونکہ دال ہے اس بات پر کہ انتفاء ماضی زمانہ ماضی میں سبب انتفاء و لٹا ہے تو لازم ہے کہ یہ دونوں انتفاء نہیں یعنی انتفاء و لٹا اور انتفاء و قدود دونوں ایسے امر ہو کہ سامع کو معلوم ہو لیکن کلمہ لو کو جو اس پر داخل کیا گیا ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ ماضی کے لئے علت اول ہے جیسے سو جتنی کہ مرتب اس مثال میں دونوں امر یعنی عدم اکرام اور عدم بھجیہ سامع کو معلوم ہے لیکن یہ بتانا مقصود ہے کہ عدم اکرام

شارح نے لفظ اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی اور واجب الوجود کیلئے قدیم ہونا لازم ہے۔ کیونکہ واجب الوجود وہ ذات ہے جس کا وجود اپنے ذاتی ہے غیر کی وجہ سے نہیں اور جس کا وجود ذاتی ہو۔ غیر کی وجہ سے نہ ہوتا اس کیلئے لازم ہے کہ اس کے وجود کیلئے کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود کیلئے کوئی ابتداء نہ ہو وہ قدیم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اللہ کے لئے قدیم ہونا لازم ہے۔

قوله انہو کمات حاشا :- اس عبارت سے اس بات کی دلیل قائم کرتے ہیں کہ واجب الوجود کیلئے قدیم ہونا لازم ہے۔ اصل یہ ہے کہ واجب الوجود اگر قدیم نہ ہو بلکہ حادث ہو حادث تو سبق بالعدم کو کہتے ہیں۔ یہی صورت میں واجب الوجود نہیں رہے گا کیونکہ معدوم کا وجود ذاتی نہیں۔ بلکہ غیر کی وجہ سے ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہے۔

قوله حتی وقع فی کلام بعضهم :- شارح نے پہلے یہ کہا تھا کہ واجب الوجود لا یکن الا قدیم بلکہ عبارت اس کے لئے ثابت ہے یعنی وجوب کا قدیم کو مستلزم ہونا اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ بعض لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ واجب الوجود قدیم اور دونوں کے درمیان تلافی ہے تلافی میں الظن کا معنی ہے کہ دونوں لفظوں کا معنی ایک ہو جیسے قعود و قعود و طوی سادہ اس کو کہتے ہیں نہ لفظین میں سے ہر ایک ایک دوسرے کے مصداق پر صادق ہو چاہے دونوں کے مفہوم متحد ہو چاہے نہ ہو مطلق اور ضاف متساویں تو ہے متراویض نہیں ہے۔

قوله لکنہ نیست بمستقیم :- شارح ان لوگوں کے قول کو رد کرنا چاہتے ہیں جو واجب الوجود قدیم کے درمیان تلافی کے قائل ہیں جب رد یہ ہے کہ تلافی جیسے اتحادی المفہوم ضروری ہے جبکہ واجب الوجود قدیم کے درمیان اتحادی المفہوم نہیں بلکہ قدیم ہے کیونکہ واجب کا مفہوم یہی ہے کہ وہ ذات جس کا وجود لذت ہو اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ جس پر عدم نے سبقت نہ کی ہو۔ جب دونوں کے مفہوم متضاد ہو گئے تو پھر دونوں میں تلافی کہاں آگیا۔

فائدہ :- قدماہ متکلمین نے تلافی سے تلافی فی المصدق مراد ہے چنانچہ شیخ ابوالمعین نے ذکر کیا ہے کہ ایمان اور اسلام یہاں مترادف میں سے ہیں یعنی ان میں سے ہر ایک ایک دوسرے پر صدق آتا ہے پھر ایمان اور اسلام میں سے ہر ایک ایک کا مفہوم بیان کیا ہے۔ تو اگر قدماہ متکلمین کے اس قول کو لیا جائے۔ تو پھر جن لوگوں نے واجب اور قدیم کے درمیان تلافی کا قول اختیار کیا ہے وہ درست ہے۔

(حاشیہ لکھائی)

قوله فان بعضهم زهيو :- اس عبارت سے شارح واجب اور قدم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشاخر کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں، جمہور کا مذہب یہ کہ واجب اور قدم کے درمیان عموم اور خصوص مطلق کی نسبت ہے قدم عام ہے کیونکہ وہ جس طرح ذات واجب پر صادق ہے صفات واجب پر بھی صادق ہے نہ خلاف واجب کے نہ و صرف ذات پر صادق ہے نہ کہ صفات پر کیونکہ اگر صفات پر بھی صادق آجئے تو قدم و وجہ لازم آئیکہ توحید کے معانی ہے۔

قوله ولا استحالة فی تعدد صفات القدیمہ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ لوگ تو قدم واجب کے قول سے اپنے آپ کو بچاتے تھے لیکن قدم ایمان پر لازم آیا قدم قدم بھی تو مل سنت کے نزدیک محال ہے حاصل جواب یہ ہے کہ محال ذوات قدیمہ کا قدم ہے نہ کہ صفات قدیمہ کا۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالامام حمید الغدیر الضوری الی قوله ثم اعتراضو۔

ترجمہ :- اور بعض متاخرین مثلاً امام سید الدین ضریدی اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی سرحیت ہے کہ واجب موجود لذاتہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہیں ہوگی تو ممکن ہوگی پس وہ اپنے وجود میں کسی شخص اور سرخ کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی اس لئے کہ نہ ذات کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے کہ جس چیز کا وجود دوسری چیز کی ایجاد سے وابستہ ہو۔

:- عل عبارت :-

قوله ع فی کلام بعض المتأخرین :- امام حمید الغدیر ضریدی اور اس کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ واجب الوجود اور قدیم ان دونوں کے درمیان نسبت مساوی ہے دونوں صدق میں متحد ہیں ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ پر صادق آتے ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر ہر قدم واجب نہ ہو تو ممکن ہوگا اور ممکن کے حق میں عدم اور وجود دونوں مساوی ہیں اور ممکن وجودی طرف آنے میں شخص اور سرخ کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح

اے دنیا کیونکہ ترجیح مریعہ تو محال ہے جب مرث کی طرف خراج ہوگا تو قہر نہیں رہے گا بلکہ حادث ہوگا اور قہر نہ ہوگا
حادث ہونا باطل ہے لہذا قہر کا ممکن ہونا بھی باطل ہے جب قہر کا ممکن ہونا باطل ہے تو قہر بہت ہو گیا کہ ہر قہر ہم واجب
ہے۔

ثم اعترضوا اهل الصفات لو كانت واجبه الخ قوله فان زعموا
ترجمہ: پھر ان نے اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہو گئے تو وہ ہوتی ہوں گی اور ہر ایک معنی ہے مگر قہر معنی باطنی
لازم آئے گا اور وہ محال ہے پھر ان لوگوں سے جواب دیا کہ مدعویٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو رہی ہے جو
بقا میں صفت کا مبین ہے اور یہ مرث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول تو حیثیت مسمیٰ ہے اور صفات کے
ممکن ہونے کا قول ممکن کے اس قول کے مسمیٰ ہے کہ ممکن حادث ہے۔

- حل مہارت -

قوله ثم اعترضوا: جو وہ اس بات کے قائل ہیں کہ صفات واجب ہیں انہوں نے خود اپنے اوپر اعتراض کیا
ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر صفات واجب ہیں واجب تو وہ ہے جس کا بقاء ضروری ہو پھر تو صفات ہائی ہونے کی اور
ہوتی شش ہے شش کا کسی پر اطلاق کسی بات پر ثابت کرتا ہے کہ مبداء اور ذوالعلاق اس کے ساتھ قائم ہے اس لحاظ
سے صفات باقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بقاء جو مبداء اور ذوالعلاق ہے باقی کے ساتھ قائم ہے تو اس سے یہ لازم آیا
کہ بقاء جو ایک معنی اور عرض ہے قائم ہو صفات کے ساتھ جو صفت بھی معنی اور عرض ہیں تو قیام معنی باطنی لازم آیا
اور قیام معنی باطنی معنی محال ہے۔

قوله فاجابوا: جواب کا ماضی یہ ہے کہ بقاء نہ صفت ہے بقاء و صفت دونوں کے درمیان عینیت ہے بقاء ایک
ایسی چیز نہیں جو ایک امر زائد ہو صفت سے جیسے کہ کہا جاتا ہے وجود الوجود میں وجود ہے کوئی: اللہ عز و جل جو ہے۔

قوله وهذا الكلام فی غایبہ الصعوبۃ : شارح فرماتے ہیں کہ یہ بحث انتہائی مشکل ہے مشکل ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر واجب ورنہ یہ ان لوگوں کے درمیان مساوات تسلیم کی جائے مافات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب ناقض ہوتا ہے اور تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور اگر تعدد واجب کو عام و واجب کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ خاص مانا جائے صفات و وجوب مانا جائے بعد ممکن مانا جائے تو متکلمین کے منافی قول کے منافی ہے کہ ممکن حادث ہوتا ہے

فان زعموا انها قدیمتہ بانضمام الی قوله القادر

ترجمہ : یعنی اگر وہ کہیں کہ صفات قدیمہ ہوں گی یعنی مہدوی بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات یعنی ذات واجب کا قاضی ہونے کے منافی نہیں ہے تو اس بات کا کہنا ہے جو ممکنہ کا سبب ہے ممکن قدیم اور حادث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف قسیم ہونا اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی حریدہ تحقیق انتہائی دشوار ہے

حال محذرت :-

قوله فان زعموا : جو حضرات مافات کو واجب نہیں مانتے ہیں بلکہ اس سے ممکن ماننے میں ان پر نکتہ یہ نظر انوار ہوتا ہے کہ اگر ممکنات کو ممکن مانا جائے تو کل ممکن حادث کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئے گا لکن مافات تو حادث نہیں بلکہ قدیم ہے تو ان حضرات نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ کل ممکن حادث سے مراد حادث ذاتی ہے قد زمانی کے منافی نہیں مافات حادث بالذات ہیں کیونکہ ممکنات کا وجود ممکن ہے ذات حق ہونہ کی طرف اور قدیم ہر زمان میں کیونکہ ممکنات کے وجود کیلئے کوئی بولی نہیں ہے

قوله فلو باطل : شارح اس جواب کو رد کرتے کہتے ہیں کہ یہ جواب منی ہے نہ سبب فاسطرح جو یہ کہتے ہیں کہ قدیم اور حادث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایب ذاتی اور دوسری زمانی متکلمین کے نزدیک ہر ایک کی یہ قسم معتبر نہیں ہے۔

قوله و فیہ رفض : شارح کہتے ہیں کہ مافات و قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو ترک کرنا پڑتا ہے ان میں سے پہلا تاہم ہے کہ باری تعالیٰ خالق مختار ہے دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ وہ اس مختار کا معلول

حادث بالزمان ہے قیسا قاعدہ یہ ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا عیب ہے ان قواعد کا ترک اس وجہ سے لازم آئیگا کہ صفات قدیمہ کا صدور اور واجب سے اس کے اختیار سے ہوا ہے تو قاعدہ ظاہر کا ترک لازم آیا فاعل مختار حادث بالزمان ہے اگر صفات کا صدور بلا اختیار ہوا پہلے قاعدہ کا ترک لازم آیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ صفات کا صدور بالایجاب ہو چکا ہے اور عالم کا صدور بلا اختیار ہو چکا ہے تو قاعدہ وثالث کا ترک لازم آئیگا کیونکہ بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

القادر العظیم: لم یسمع البصیر الخ الخ قولہ لم یسمع بعرض

ترجمہ :- صانع عالم قدرت والا علم والا سمع والا بصر والا مشیت والا اور ارادہ والا ہے۔ اس لئے کہ عقل بدنی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس نوکے ذلک پر متکلم و مثنیٰ بر حرکت نظام پر اس مستحکم کارگیری اور پسندیدہ نقش و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر علم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا عاودہ تری ان صفات کے تضاد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے۔ اور نیز شریعت نے ان کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہذا ان صفات شریعت سے استدلال کرنا درست ہے۔ مثلاً وحید ہے برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

:- عمل بھارت :-

قولہ الشافی: یہ اسم فاعل ہے شائے لیا گیا ہے شائی اور مرید دونوں مراد ہیں ان دونوں کو اس وجہ سے اگر کہے کہ جو خصوصیات اس صفت کے ساتھ وارد ہو چکی ہیں وہ بھی تو لفظ مشیت کے ساتھ وارد ہو چکی ہیں اور کبھی لفظ ارادہ کے ساتھ وارد ہو چکی ہے۔

قولہ علی: هذا المنطوق: یہ نون اور ہم دونوں کے فقرے کے ساتھ طریقہ اور تورات کے معنی میں ہے قولہ البدیع: یہ عیب کے معنی میں ہے۔

قولہ والنظام المحکم: محکم کاف کے فقرے کے ساتھ اس کا معنی ہے المحکم عن الفساد جو فساد سے منع کیا گیا ہو یا معنی ہے المشتمل علی الحکمت: یہاں نظام جو حرکت پر مشتمل ہے۔

قولہ من الافعال المتعین: یہ کاف کی فتح کے ساتھ اس کا معنی ہے المستحکم، مضبوط

قوله لان بذاتہ العقل :- اس عبارت سے اشارہ چند واکل پیش کرتے ہیں اس بات پر کہ صانع عالم مذکورہ صفات کے ساتھ کیوں موصوف ہے پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ عالم کے اس انوکھے انداز پر پیدا کئے جانے اور اس کی بنیاد میں جن مصالح کی رعایت کی گئی ہے اس طرح عالم کے کمال و اکمل نظام کو دیکھ کر آدمی اس یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کمال و اکمل ہے اور مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہے۔

قوله علی ان اضدادہا نقائص :- یہ دوسری دلیل ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ اگر مصالح عالم ان صفات کے ساتھ متصف نہ ہوتا تو لازم ہے کہ ان کے اضداد کے ساتھ متصف ہو صفات مذکورہ کے اضداد موت ہے بخر ہے جہل ہے بہرہ الین ہے اندھا پن ہے اور یہ اضداد اللہ تعالیٰ کے نقص اور عیب سے پاک ہے اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ ان صفات سے خالی ہونا یہ مستلزم نہیں اس بات کے لئے کہ بھر ان صفات کے اضداد عذاب ہو یعنی شئی اور شئی کے ضد سے خالی ہو یہ محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ شئی اور اس کے ضد دونوں سے خالی ہو کیونکہ ہر اقسام کاوان متضاد سے خالی ہے کسی بھی رنگ کے ساتھ ہر متصف نہیں۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ ثبوت حیات بدھی ہے اسی طرح ذات حق کا باقی اوصاف کے ساتھ متصف ہونا بھی بدھی ہے اسی طرح جب ان صفات کے ساتھ متصف نہ ہوتا تو ان صفات کے اضداد کے ساتھ متصف ہونا بھی بدھی ہے۔

قوله وايضا قلور الشرع :- یہ تیسری دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قرآن اور احادیث حضور اہل باطل ہیں ان صفات کی اثبات کے ساتھ یہ ایسے امور ہیں جنکو عقل محال نہیں سمجھتی ہے تو ان پر ایمان لانا واجب ہے۔

قوله و بعضہا لا يتوقف ثبوت الشرع علیہا :- اس عبارت سے اشارہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ شریعت کی تصدیق موقوف ہے اس بات پر کہ شریعت کا وضع یعنی اللہ تعالیٰ کا ان صفات کمال کے ساتھ متصف ہو جس نے اپنی مخلوقات کے نظام اور مصلحت کیلئے شریعت کو اور مال کیا ہے۔ اب اگر ان صفات کمال کا ثبوت موقوف ہو جائے شریعت پر یہ مستلزم ہے اور کے لئے اور تو باطل ہے تو مذکورہ صفات کمال کا ثبوت پر شریعت سے استدلال بھی باطل ہے اشارہ کرتے یہ عبارت لا کر اس اعتراض کو دفع کیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں۔ مثلاً وہید باری تعالیٰ ہے تو وہید ایسی صفت ہے کہ جس پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہو گا۔ اور بعض ایسی صفات ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت

موقوف ہے جسے وجود صالح اور علم ارادہ قدرت ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اور لازم آئے گا۔

لیمن بعرض لانه لا یقوم بذاته الخ فی قوله وهذا مبین

ترجمہ :- عرض نہیں ہے۔ اس لئے عرض قائم بذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے گل کا پتہ ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقا و دل ہے ورنہ ہذا ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی باقی لازم آئے گا ورنہ محال ہے اس لئے کہ عرض کا کسی شئی کے ساتھ تعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تخریر اس شئی کے تخریر کا تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تخریر ہونا ہی نہیں سہ ورنہ اس کا تابع ہو کر تخریر ہو۔

- اس عبارت :-

فولہ لانه لا یقوم بذاته الخ اس عبارت سے ثبوت صالح عالم کے عرض نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ عرض تو کم بذات نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی گل کا پتہ ہوتا ہے اور پتہ ہونا ممکن کی نشان دہی یا صالح عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ ورنہ صالح کا ممکن ہونا باطل ہے۔ تو صالح کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

فہذا - اشارہ کے نزدیک عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا ہے بلکہ محدبہ ہوتے ہوئے برآں میں اس کا منحل پیدا ہوتا ہے لیکن اشارہ ہر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کہا کہ عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا ہے یہ نیز درست نہیں ہے کیونکہ ہم کسی چیز سے کو دیکھتے ہیں کہ اس کا رنگ باقی ہے دو زمانوں تک اشارہ اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جس کی غلطی ہے ورنہ رنگ باقی نہیں رہ سکتا ہے علامہ عبدالحق فرمادہ "دیکھتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ اس دلیل کو چھوڑ دیتے کیونکہ اس کا ثبوت مشکل ہے باوجود اس کے کہ قیام بخاندہ کا عرض نہ ہو بہ حیثیت میں سے ہے جب واجب اور عرض دونوں کا مفہوم تصور کی جائے تو یہ بہ حیثیت واضحہ میں سے ہے کہ واجب عرض نہیں۔

فولہ والاکانت البقاء الخ :- اس سے پہلے شارح نے کہا تھا کہ عرض تو کم بذات نہیں عرض کیلئے بقا نہیں اب بطور اثبات کہتے ہیں کہ اگر عرض باقی ہو تو بقا ہر دو ایک معنی ہے وہ قائم ہوگا جو عرض کے ساتھ یہ تفصیل بھی گزر چکی ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ہذا اشتقاق قائم ہو تو عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بقا جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنی ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہے اور عرض بھی معنی ہے۔ تو قیام لفظ بالمعنی لازم آیا۔

حالانکہ قیام بمعنی بالمعنی حال ہے۔

قولہ لاف قیام العرض بالشئ الخ :- اس عبارت سے شارح اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قیام بالعرض بالعرض کیوں نہیں ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ عرض کا کل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عرض تجزیر میں یا اشارہ حصہ قبول کرتے ہیں اس کل کا تابع ہے اب اگر وہ کل بھی عرض ہے تو تجزیر اور اشارہ حصہ قبول کرنے میں وہ دوسرے کل کا تابع ہو گا اور جو خود تجزیر میں دوسرے کا تابع ہو اس کی تابع ہو کر کوئی چیز تجزیر نہیں ہو سکتی تو ضروری ہے کہ عرض جس کل کے ساتھ قائم ہو وہ تجزیر بالذات ہو اور تجزیر بالذات جوھر ہے تو عرض جوھر کے ساتھ قائم ہو گا نہ کہ عرض کے ساتھ۔

وهذا مبني على ان بقاء الشئ معنى ذالذ اعلى وجوده الخ
الليقونه نعم نعمكم :-

ترجمہ :- اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شئی کا بقاء شئی کے وجود سے ذالذ چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تجزیر میں تابع ہونا ہے اور مبنی یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اسکی حقیقت وجود ہے زمانہ جانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول جو جملہ ولیم یبقی کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے کل کر وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور اگلے زمانے میں ثابت نہیں رہا اور یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے جیسے کہ اوصاف ذاتی تعالیٰ جو باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور تابع ہو کر تجزیر نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تجزیر سے پاک ہے اور یہ ہے کہ اجسام کو ہر آن میں مشغی ہونا تجرید و امثال کی وجہ سے ان کی بقاء کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں مشغی ہونے اور تجرید و امثال کے ذریعہ بقاء کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے۔

:- حل عبارت :-

قولہ وهذا مبني على ان بقاء عرض کے حال ہونے پر شارح نے جو دلیل پیش کی تھی اس دلیل میں دو نہیں آ کر کی گئیں تھیں اگر عرض باقی ہو گا تو بقاء جو کہ عرض ہے اس کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور قیام عرض بالعرض محال ہے اور دوسری بات یہ کہ قیام قیام بمعنی جہید بالتحیر کے ہے ان دو باتوں میں سے پہلی بات اس پر مبنی ہے کہ بقاء عرض سے نہ چیز ہو یعنی بقاء اور عرض ان دونوں میں تغایر ہو حالانکہ یہ دونوں باتیں منسوخ ہیں تسلیم نہیں پہلی بات اس

جس سے منور ہے کہ شئی کا بقاء اس شئی کا مین وجود ہے شئی اور بقاء شئی ان میں عینیت ہے۔ غیرت نہیں ہے کیونکہ شئی کا جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے۔ اس آن کے اعتبار سے اس حدوث کو وجود کہتے ہیں اور زمانہ ماضی میں اگر وہ وجود برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے۔ تو عرض کا جواب اس کا مین وجود ہے۔ دو چیزیں نہیں ہیں۔

قوله ومعنی قولنا وجد فہم یبق: اس عبارت سے شارح ان لوگوں کی دلیل کا جواب دیتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ بقاء وجود سے زمانہ چیز ہے یہ لوگ دلیل قائم کرتے ہیں کہ عقلاء اس قول کی صحت پر متفق ہیں جب الٰہی ظہر میں تو اگر بقاء نفس وجود ہوتا پھر وہ اثبات اور نفی دونوں سمجھے درست نہ ہوتے کیونکہ یہ تو ناقص ہے اثبات اور نفی دونوں ایک ہی شئی کی طرف متوجہ ہیں جیسے یوں کہا جاتا ہے وجد فہم یبق و وجد شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے حاصل جواب کا یہ ہے کہ اثبات اور نفی ایک ہی زمانے پر وارد نہیں ہے بلکہ ثبت وہ زمانہ اول میں وجود ہے اور نفی وہ زمانہ ثانی میں وجود ہے لہذا کوئی ناقص نہیں یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے وجد اہم و لم یو وجد الیوم اس مثال میں ثبت کا دور دوسرے زمانہ پر ہے

قوله وان الغیام وهو لا یتخصص بالثناعت: اس عبارت سے شارح دوسری بات کو ذکر کرنا چاہتے ہیں دوسری بات یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی تبقیعت فی التخصیص ہے حاصل رو یہ ہے کہ قیام کا معنی اختصاص باعث ہے اختصاص باعث کا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو جس تعلق کی وجہ سے ایک نعمت ہو دوسرا مصورت ہو جیسے کہ ماضی جسم کے ساتھ قائم ہے تو الجسم الابیض کہا جاتا ہے

قوله کما فی اوصاف الجاری تعالیٰ الخ: اس عبارت سے شارح دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ قیام کا معنی اختصاص باعث ہے نہ کہ تمیز دلیل کی تقدیر یہ ہے کہ اوصاف باری تعالیٰ قائم ہیں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ایسا تعلق ہے جس تعلق کی وجہ سے اوصاف فوت ہیں ذات باری تعالیٰ مصورت ہیں لیکن تمیز نہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور اوصاف باری تعالیٰ کسی بھی طرح تمیز نہیں ہیں۔

قوله وان انقضاء الاجسام فی کل آن الخ: اس عبارت سے شارح ان لوگوں کے قول کو رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ بقاء عرض محال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم ہر آن میں فنا ہوتا ہے اس کی جگہ اس کے

امثال پیدا ہوتے ہیں امثال پیدا ہونے کی وجہ سے ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتا ہے تو یہ بھی بعد از قیاس نہیں کہ اعراض ہر
 آئن میں فنا ہوتے ہیں ان کی جگہ ان کے امثال پیدا ہوتے ہیں امثال پیدا ہونگی وجہ سے ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتا ہے
 فائدہ :- جب جہاں اجسام ضروری ہیں باوجود اسکے کہ عدم بقا بھی جائز ہے عقل کے نزدیک تو بقا و اعراض کا ٹکڑا بھی
 ضروری ہے باوجود اس کے کہ عدم بقا بھی جائز ہے کیونکہ عدم بقا کا احتمال : اجسام اور اعراض دونوں میں موجود ہے کوئی
 فرق نہیں اس لحاظ سے اجسام اور اعراض میں یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ اجسام باقی ہیں اعراض باقی نہیں جو بھی تفرقہ کا
 قائل ہو تو وہ جب فرق بیان کریں لیکن فرق بیان کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ عدم بقا و اجسام عقل کے نزدیک بعد ہے بلکہ
 محال ہے کیونکہ اگر اجسام باقی نہ ہو بلکہ تو تکلیف صرف ہوگی قصاص ساقط ہوگا جزاء و سزا ساقط ہوگی بخلاف عدم بقا
 اعراض کے کیونکہ اعراض کے بعد میں کوئی بعد اور احتمال نہیں ہے اسی وجہ سے بقا و اجسام کا حکم تو لگایا گیا ہے جس بقا
 اعراض کا حکم نہیں لگایا ہے

(حاشیہ علامہ سیالکوٹی)

انہم تمسککم فی قیام العرض بسرعة الحركة الخ الی قوله ولا جسم -

ترجمہ :- ہاں فلا سند کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطور سے استدلال کرنا درست نہیں
 کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطور ہو بلکہ یہاں آپک مخصوص حرکت ہے جو
 بعض حرکتوں کے مقابلے میں سرعت کی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکت کے مقابلہ میں بطور کی جاتی ہے اس سے یہ بات
 بھی واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطور حرکت کے دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور
 اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

- عمل عبارت :-

قوله تمسککم فی قیام العرض :- فلا سند کا قیام عرض بالعرض کے جوہر پر ایک دلیل پیش کرتے ہیں فقہ
 اس کی یہ ہے کہ حرکت عرض ہے جسم کے ساتھ اور سرعت اور بطور یہ دونوں عرض ہیں اور دونوں کا حکم میں حرکت کے ساتھ تو
 قیام عرض بالعرض ثابت ہو گیا۔

قولہ نہیں بتام الخ :- شارح فلاسفی اس دلیل کو رد کر کے فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو اور دوسرے کا سرعت بطور ہو بلکہ ایک یہی مخصوص حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابلہ میں سریع کہلاتی ہے اور دوسری کسی اور حرکت کے مقابلہ میں جلدی کہلاتی ہے تو معلوم ہوا کہ حرکت کا سرعت یا طئی ہونا ایک اضافی چیز ہے جب سرعت اور بطور اضافی چیزیں ہیں تو اس سے اس قول کا نفاذ بھی معلوم ہوا کہ سرعت اور بطور مطلق حرکت کی دو مختلف نوعیتیں ہیں یہ قول اس وجہ سے قاعدہ ہے کہ انواع ہتھیچہ میں اختلاف اضافی نہیں ہوتا کیونکہ انسان تو انسان ہے چاہے انکی اضافت فرس کی طرف کی جائے یا بغیر کی طرف ہر نوع کی لذتیا ت مختلف ہیں ۔

ولا جسم لأنه مركب و متعيز الخ الى قوله فان قيل :-

ترجمہ :- (اور صانعِ عالم) جسم نہیں ہے اس لئے یہ جسم سب اور تغیر ہوتا ہے اور یہ حادث کی علامت ہے اور نہ وہ جو ہر ہے ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جو ہر جزو، متغیر کا نام ہے اور وہ تغیر ہے اور جسم کا جزو ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہر حال فرستہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جو ہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور فعل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد یا تغیر پذیر نہ ہو انھوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور ممکن کے تابع نہ ہو بہر حال جب جسم اور جوہر سے قائم بالذات اور موجود الائی موضوع مراد نیایا ہے تو ان دونوں لفظوں کا صانعِ عالم پر اطلاق : حادث ہے شریعت کے ان الفاظ کو نہ ذکر کرنے کی وجہ سے مرکب اور تغیر کی طرف ضمن ہیئت کرنے کے ساتھ اور مجرد اور لفظی کے کسی معنی جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی باریکی واجب ہے۔

۱۔ عقل عبارت ہے :-

قولہ لا الہ الا اللہ صانع عالم ہے جسم نہ ہونے پر شارع دلیل قائم کرتے ہیں کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے جس اور فصل سے اور صوبی اور صورت جسم سے اور اجزاء الاستغناء سے جس اجزاء سے جسم مرکب ہوتا ہے ایسی ترکیب میں ان اجزاء کی طرف متعلق ہوتا ہے ایسی طرح سے ہر جسم متغیر ہوتا ہے ہر متغیر ہر ماحول ہوتا ہے اور محققان خدا یہ حدیث کی علت سے اور صانع عالم سے حدیث سے پاک ہے قدیم ہے صانع عالم سے جسم سے جسم کی ترقی پر ایک دلیل یہ ہے کہ وہ واجب قالی اگر جسم ہو گا تو تمام صفات اجسام کے ساتھ متصف ہو گا اس صورت میں ضد بنی مثل حرکت اور سکون کا اشتباہ لازم آئے گا۔

صفات اجسام میں سے کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہ ہوگا اس صورت میں ان صفات کا معنی ہونا لازم آئے گا جو لازم جمیع میں سے ہے مثلاً ابدال و صفات ہونا نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ صفت حرکت اور صفت سکون کسی کے ساتھ متصف نہیں ہوگا یہ ارتقا ضدین ہے یا بعض صفت جمیع کے ساتھ متصف ہوگا بعض کے ساتھ متصف نہیں ہوگا اگر بعض صفات کے ساتھ اتصاف کسی شخص اور مرتج کی وجہ سے ہے تو واجب تعالیٰ کا اس شخص اور مرتج کی طرف متناہی ہونا لازم آئے گا اور اگر غیر کسی شخص اور مرتج کے ہے تو مرتج بلا مرتج لازم آئے گا اور یہ سارے لوازم یعنی اتصاف ضدین اور ارتقا ضدین واجب تعالیٰ کا متناہی ہونا اور ترجیح بلا مرتج سب باطل ہیں لہذا واجب تعالیٰ کا جسم ہونا بھی باطل ہے۔ حوالہ بیان النواحد قولہ اما عندنا فلا نہ اسم الخ۔ اس عبارت سے شارح صانع عالم کے جوہر ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اندک یہ ہے کہ ہم اشعارہ کے نزدیک جوہر جزو لا متجزا کا نام ہے اور جزو لا متجزا متجز ہوتا ہے اور جزو ہوتا ہے جسم کیلئے اللہ تعالیٰ متجز ہونے سے یہ کسی جسم کے جزو ہونے سے منفرد ہے اور فلا نہ کے نزدیک اگر جوہر نام ہے اس موجود کا جو اپنے وجود میں کسی محل اور موضوع کا محتاج نہ ہو اس کے باوجود اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ فلا نہ نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور امکان واجب کے معنی ہے۔

قولہ اما اذا ارید بلحاظ اس عبارت سے شارح یہ کہتا چاہتے ہیں کہ اگر جسم اور جوہر کا وہ معنی مراد نہ لیا جائے جو معنی پہلے بیان کیا گیا ہے بلکہ جسم کا معنی قائم بالذات کے ساتھ کیا جائے اور جوہر کا معنی ایسے موجود کا جو جو اپنے وجود میں سے کسی موضوع اور محل کی طرف متناہی نہ ہو اور بلکہ یہی جسم اور جوہر کا اخلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا ایک تو اس وجہ سے کہ قرآن اور حدیث میں اللہ تعالیٰ پر الفاظ کا اطلاق وارد نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ جسم اور جوہر سے ذہن ایسے معنی کی طرف بہت کرتا ہے اور جوہر سے متجز ہونے کی طرف بہت کرتا ہے کیونکہ لفظ جسم سے ذہن مرکب کی طرف بہت کرتا ہے اور جوہر سے تجزئہ کی طرف اللہ تعالیٰ ترکیب اور تجزئہ سے منزع ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ فرقہ مجسمہ واجب تعالیٰ کے عام اجسام کی طرح جسم ہونے کی طرف گئے ہیں اسی طرح نصاریٰ واجب تعالیٰ کو ایسے جوہر مقرر کرتے ہیں جو تمکین اجزاء سے مرکب ہے تو لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں بظاہر فرقہ مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازمی آئے گی اس لئے اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہنا جائز نہیں۔

فات قبل فکیف یصح اطلاق الموجوہ والواجب الخ الی قولہ ولا مصور

ترجمہ :- جس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے۔ تو ہم کہیں گے اصناف کی وجہ سے اور اصناف بھی دائل شرع میں سے ہیں اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب اور قدیم حروف الفاظ میں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے۔ اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ کسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے طریق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کیلئے لازم ہیں۔ اور اس میں نظر ہے

۔ مثل عبارت :-

قوله فإنت قبیل الخ ۔ اس عبارت سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض ناہل جواب پر ہے عرض کی تقدیر یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ پر اسم اور جوہر کا اطلاق اس وجہ سے جائز نہیں کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق بھی اللہ تعالیٰ پر نہیں کیا تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیسے درست ہوگا جب کہ شریعت نے بھی ان ناموں کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق نہیں کیا ہے ان حروف ذری زبان میں لفظ خدا کا اطلاق کیسے درست ہوگا اللہ تعالیٰ پر جب کہ شریعت نے اس کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قوله قلنا ۔ شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان ناموں کا طلاق اصناف سے ثابت ہے اور اجماع و اشراج میں سے ہے رشاد باری تعالیٰ ہے

کنتم خیر امتہ أخرجت لنا من قامرون بالعروف و فہلوف عن المنکر
 نہ ہٹ میں ہے لا تجتمع امتی علی الضلالة

قوله وقد یقال :- شارح فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کا یہ بھی جواب دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ واجب اور قدیم ہے مترادف الفاظ میں اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ شریعت کسی ایک زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان یا کسی دوسری ایسی زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت دیتی ہے جو اس کے مترادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی اجازت دیتی ہے جو اس کے معنی کیلئے لازم ہیں ہذا جب شریعت نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ اللہ کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے الفاظ سے مرادف الفاظ مثلاً واجب قدیم اور دوسری زبان کے الفاظ سے

کے مرادف الفاظاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب اطلاق کی اجازت ہوئی تو واجب کا لازم معنی موجود کی بھی اجازت ہوئی۔

ولا مصور ای ذی صورة و مشکل النخ الی قوله ولا یوصف

ترجمہ:- صورت اور شکل وانہیں ہے جیسے انسان یا فرس کی صورت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہے جو انہیں کمیات اور کیفیات اور حدود و نہایات کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور حدود و نہایت والا بھی نہیں ہے اور حدود و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیات متعلقہ مخلوق کا مکمل ہے اور نہ کمیات متعلقہ خدا کا مکمل ہے اور نہ وہ متعین اور متجزی یعنی اجزاء اور اجزا والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں امتیاز پایا جاتا ہے۔ جو خوب کے معانی ہے پھر جس چیز کیلئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے۔ دران کی طرف تحلیل ہو چکے اعتبار سے متعین اور متجزی کہا جاتا ہے اور دو متعین بھی نہیں ہے اس لئے کہ یہ متعدد اور عدد کی صفت ہے۔

حل عبارت:-

قوله ذی صورة و مشکل:- شکل یا عطف تفسیری ہے۔ صورت کیلئے صانع عالم ذی صورت اور مشکل نہیں فرقہ باطل میں سے فرقہ مجسمہ کا یہ گمان ہے کہ صانع، لمصورۃ انسان پر ہے۔

قوله لا ینالک النخ:- خارج صانع سے صورت اور شکل کی نئی پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ صورت اور شکل اجسام کے خواص میں سے ہیں اجسام کو بواسطہ کمیات یعنی طول و عرض۔ عین کے لاحق ہوتے ہیں اور بواسطہ کیفیات مثلاً اللون اور استقامت اور احاطہ حدود اور نہایت کے لاحق ہوتے ہیں۔

قوله ولا محلدون ولا معدون:- لائق صانع یا لم ذی حدود نہ یہ بھی نہیں ذی عدد کثرت بھی نہیں۔

قوله نیس محل للکمیات المتصلہ:- یہ تفسیر ہے مصنف کے قول: لا یصور و لا یمجدہ کے لئے یہ بھی جائز ہے۔ کہ تفسیر ہو فقط الاممہ کے لئے۔

قوله ولا ینفصلہ:- یہ تفسیر مصنف کے قول لا یمجدہ کے لئے

قاعدہ:- ہم اس عرض کو کہتے ہیں جو لفظ یہ تفسیر کو قبول کرتا ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک کہ متصل ہے۔ یہ وہ عرض ہے

کہ جب اس کی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کے لئے کوئی حد مشترک ہو چودھوں میں سے ہر ایک کی عددی جانتے جیسے زمانہ خطی اور وہ مقدار جو قائم ہوتا ہے جسم کے ساتھ چنانچہ جب ہم تعدد تقسیم کرتے ہیں فقہ کے ساتھ تو نقطہ حد مشترک ہوگا خط کی دو قسمیں کیلئے اسی طرح جب سطح کو تقسیم کرتے ہیں خط کے لئے تو خط حد مشترک ہوگا دونوں قسمیں کے درمیان اسی طرح جب مقدار جسمی کو تقسیم کرتے ہیں سطح کے ذریعے وغیرہ دوسری قسم تمام مفصل ہے وہ عرض ہے کہ جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کیلئے حد مشترک نہ ہو کہ مفصل عدد کو کہتے ہیں مثلاً کسی عدد کو اس طرح تقسیم کیا جائے کہ اس کے دو حصے بن جائیں تو ان دونوں حصوں کے درمیان کوئی حد مشترک نہیں جیسے چوکا عدد ہے اس کو ہم اس طرح تقسیم کریں کہ ایک طرف دو: داور دوسری طرف چار ہو تو دواور چار سے درمیان کوئی حد مشترک نہیں ہے مصنف نے ولما بعد دو کبر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ اس طرح کیا ت متعلقہ کل نہیں ہے اس لئے طرح نبات متعلقہ کیلئے بھی نہیں ہے۔

قوله ولا متعوض ولا متعجز :- شرع اللہ تعالیٰ سے العاض اور اجزاء اور العاض و اجزاء سے ترکیب کی گئی پر دلیل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض اور تجزی اور ترکیب میں احتیاج ہوتا ہے۔ اجزاء کی طرف کو کہ سالی ہے۔ وجوب کے ساتھ

قوله فحالہ اجزاء :- جس چیز کیلئے اجزاء ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ جز ان اجزاء سے مولف اور ان اجزاء کا مجموعہ ہے اس اعتبار سے اسے مرکب کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ جب اس چیز کی تحلیل کی جائے تو اس سے بھی اجزاء نہیں گئے اس اعتبار سے اسے بعض اور تجز کا کہتے ہیں۔

ولا یوصف بالعدم ہیۃ ای المعانی لہ لا شیا الخ الی قوله ولا ینمکن :- ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ مایت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ہوت سے مراد اشیا کا مجموعہ جس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول صوحا معنی یہ ہے کہ کسی جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور جانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ نہ ہو، حرارت، برودت، مرطوبت، پیوستہ وغیرہ کی نبات کے ساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

قولہ لائب معنی فوننا ما هو الخ :- شارح اس بات پر اہل قائم کرتے ہیں کہ یہ بات معنی مجاہد کے ساتھ کیوں کیا، اصل دلیل یہ ہے کہ مایہ ماخوذ ہے، محو سے اور، محو کے ذریعہ کسی چیز کی محو کرنا یا نہت کی جاتی ہے۔

فائدہ :- علامہ کا کہنے اس بات پر تشریح کی ہے کہ، محو کے ذریعہ کسی چیز کی محو کرنا یا نہت کی جاتی ہے چنانچہ علامہ نے کہا کہ یہ بات معنی فوننا ما هو الخ :- شارح اس بات پر اہل قائم کرتے ہیں کہ یہ بات معنی مجاہد کے ساتھ کیوں کیا، اصل دلیل یہ ہے کہ مایہ ماخوذ ہے، محو سے اور، محو کے ذریعہ کسی چیز کی محو کرنا یا نہت کی جاتی ہے۔

قولہ والمجاہدۃ لوجب الخ :- اس عبارت سے شارح اس بات پر اہل قائم کرتے ہیں کہ یہ بات معنی مجاہد کے ساتھ کیوں کیا، اصل دلیل یہ ہے کہ مایہ ماخوذ ہے، محو سے اور، محو کے ذریعہ کسی چیز کی محو کرنا یا نہت کی جاتی ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ ترکیب عقلی ہے، ادب کے لئے جو کافی ہے، وہ ترکیب خارجی ہے جواب :- یہودیہ یہ ہے کہ ترکیب عقلی مستقر ہے ترکیب خارجی کے لئے کیونکہ عقلی ہیضہ سے عقل اور نفس کو مستقر کرنا ممکن نہیں ہے۔

قولہ ولا با لکیفیۃ الخ :- باری تعالیٰ کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں جیسے رنگ، بو، مزہ، حرارت، برودت، دھواں،

فائدہ :- باری تعالیٰ پر نور اور حسن کا جو اطلاق کیا گیا ہے وہ عقلی متعارف کے ساتھ نہیں ہے اسی طرح غضب اور غم اور صدمہ ان کیلئے ایسے معانی ہیں جن کو متعلق سمجھنا کی ذات پہچاننے میں لذت کے ساتھ ذات باری تعالیٰ کی موصوف ہونے اور نہ ہونے میں تفصیل ہے لذت و غم پر ہے لذت جسمی و لذت عقلی لذت جسمی کے ساتھ متصف ہونا ممنوع ہے لذت عقلی کا

مفسرین نے نفی کی ہے حکما ماسکوبات مانتے ہیں۔

قوله معا هو من صفات الاجسام النخ :- شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ کیفیات کے ساتھ متصف ہونا یا اجسام کی صفات میں سے ہیں اور میزان اور ترکیب کے تابع ہیں اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے۔

ذکر :- علماء کہتے ہیں کہ لون اور طعم اور رائحہ ان اجسام میں پیدا ہوتے ہیں جو اجسام عناصر سے مرکب ہو اور انکی اجزاء کا آمیزش میں جسم کے اندر ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اس کو مزاج کہتے ہیں لیکن وہ جسم جو کے پیدا ہو غیرت مرکب نہ ہو تو وہ ان کیفیات سے خالی ہوتا ہے جیسے پانی ہے وہاں آگ جو کہ دھوئیں سے خالی ہو لیکن امام اشعری کے نزدیک ان کیفیات ثلاثہ کا جسم بیضا میں موجود ہونا بھی جائز ہے بلکہ جو مرکب میں بھی موجود ہو سکتی ہے لیکن شارح نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے اس وجہ سے کہ مارا اللہ اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ اجسام وسطہ میں ان کیفیات کو پیدا نہیں کئے ہیں۔

ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبادة عن فلوذ بعد النخ الى قوله وان الم يكن :-

ترجمہ :- اور وہ کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ایک بعد کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسرا ایسے بعد میں جو موصوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں اور بعد سے مراد وہ اعتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یا قائم بذات ہوتا ہے ثبوت خلا کے قائلین کے نزدیک اور اللہ تعالیٰ عندہ اولو مقدار

سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزئی اور تقسیم ہونے کو مستلزم ہے پس اگر کہا جائے کہ جو مرکب مختار ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں درنا اس کا مختار کا ہونا لازم آئے ہم کہیں ممکن انفس ہے مختار سے اس لئے کہ جزو معلوم خلا ہے جس کے اندر کوئی حقیقی ساقی ہوئی ہو خواہ وہی اعتداد والی ہو یا استراد والی نہ ہو جو دلیل ذکر کی گئی وہ تمکن فی مکان نہ ہونے کی دلیل ہے یہی دلیل اس کے مختار نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ مختار ہو گا تو ازل میں مختار ہو گا ایسی صورت میں جزو کا بھی قدیم ہو نا لازم آئے گا یا نہیں ہو گا تو وہ کل حوادث ہو گا نیز یا تو وہ جز کے مساوی ہو گا یا جز سے کم تر ہو گا ایسی صورت میں دو مقامی ہو گا یا جز سے بڑھا ہو گا تو تجزئی ہو گا

قولہ ثانی التممکن عبارة الخ :- اس عبارت سے شارح صاف ظہور کیا کہ کسی مکان میں نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں لیکن یہ دلیل موقوف ہے چند مقدمات پر پہلا مقدمہ یہ ہے کہ حکماء کے نزدیک جسم کے اندر ایک استدراج قائم ہے جسم کے ساتھ دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ حقیقی کے بعد ہونے کی صورت میں اسکی استدراج ناقص ہو جاتی ہے اور سبکی کے بچنے کی صورت میں استدراج زیادہ ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ حقیقت جسم اپنی حالت پر ہے معلوم ہوا کہ استدراج ایک عرض الزام ہے حقیقی جسم پر قائم ہے جسم کے ساتھ اور مہوم ہے بعد مادی اور بعد عرضی اور جسم تعلیمی کے ساتھ متکلمین کہتے ہیں کہ یہ بعد مہوم ہے نکال بات پر کہ جسم مرکب ہے جو احرار و دہ سے بغیر اتصال کے ۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مکان کے بارے میں عقلاء کے مختلف اقوال ہیں ان میں سے معتبر ترین اقوال ہیں پہلا افلاطون کا مذہب ہے افلاطون یہ کہتے ہیں کہ مکان بعد موجود مجرد ہوتا ہے اس میں جسم بطریق تداخل نفوذ کرتا ہے اگر جسم اس کو مشغول نہ کرتا تو خلا و کھل ہوتا ۔

دوسرا مذہب متکلمین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مکان بعد مہوم اور لاشیٰ شخص ہے ان کا مذہب بھی افلاطون جیسا ہے صرف اختلاف فرق ہے کہ متکلمین کے نزدیک بعد وہی ہے تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ وجود و خلاء کے بارے میں عقلاء کے درمیان اختلاف واقع ہو چکا ہے متکلمین اور بعض جمہور افلاطون کے نزدیک وجود خلاء جائز ہے اکثر حکماء کے نزدیک وجود خلاء محال ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم اپنے بعد یعنی طولی عرض عمق کے بقدر جس خلاء کو پر کئے ہوئے ہوتا ہے اسی خلاء میں جسم کا مکان ہے اور اس خلاء یعنی بعد مہجور عن الہامانہ کے اندر جو کہ جسم بالذات ہے جسم کے بعد نفوذ کرتا اور تا جائے ممکن کہلاتا ہے ممکن کے اس معنی کے لفظ سے ممکن فی الکائن وہی چیز ہوگی جس کے لئے بعد اور استدراج ہو اور بعد اور استدراج کے تجزی اور قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ بعد اور استدراج سے پاک ہیں اسی لئے وہ مکان سے بھی پاک ہیں ۔

قولہ ثالث فی الجوہر الفرد الخ :- اس اعتراض کا معنی ممکن اور تجزیر کا اتحاد ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ جوہر فرد یعنی جزو لا متجزئہ تجزیر ہے باوجود اس کے کہ اس کے اندر کوئی بعد اور استدراج نہیں ہے کیونکہ اگر جوہر فرد میں بعد اور استدراج ثابت ہو جائے تو مجرد جوہر فرد نہیں ہوتا یعنی جزو لا متجزئہ ہوتا بلکہ تجزئہ ہوتا اور ممکن کا جو معنی بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکان اور جزا اس چیز کے لئے ہوتے جس کے اندر بعد اور استدراج ہو

قوله قلنا البخ :- ان عبارت سے شارح الغرض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ عمل جو یہ ہے کہ چیز کسی بھی ایسا استعمال ہوتا ہے کہ مکان سے اٹھ جاتا ہے معترض کے پہلے اسے اس کو لیکر جواب دیتے ہیں کہ مکان افسس ہے جز سے دیکھا کہ ایسی چیز کے لئے ہوگا جس چیز کے لئے بعد از وقت اور بعد از مہل اس چیز عام ہے اس چیز کے لئے بھی ہو سکتا ہے جس کے لئے جز عام ہے اس چیز کے لئے بھی ہو سکتا ہے جس کے لئے بعد از وقت اور بعد از مہل اس چیز عام ہے جو ضرورتاً جو ضرورتاً جو ضرورتاً ہو سکتا ہے لیکن ممکن نہیں ہے۔

قوله فیما فی کسر دلیل البخ :- شارح کہتے ہیں کہ جو دلیل مذکور کی مکی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے کسی مکان میں ممکن نہ ہونے پر قیاس ہے نہ کسی چیز سے نہ ہونے پر تو شارح اللہ تعالیٰ کا کسی چیز میں تخیل نہ ہونے پر اور ممکن تو ممکن کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ تخیل ہو تو اس میں دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ ازل میں تخیل ہو تو اس میں ایسی صورت میں چیز کا زلی ہو گا اور نہ ہم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ چیز تو حادث ہے دوسرا احتمال یہ کہ ازل کے بعد تخیل ہو تو اس میں ازل میں چیز معدوم تھا بعد میں موجود ہو تو نیز حادث ہو تو باری تعالیٰ کا کل حادث ہو : لازم آئے گا یہ بھی باطل ہے تو تخیل ہو باطل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کیلئے چیز تو تینوں احوال سے خالی نہیں یا تو چیز کے مساوی ہو سکے یا جز سے کم ہو سکے یا جز سے زیادہ ہو سکے پہلے دو احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ چیز متماثل ہے اور جو چیز متماثل کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متماثل ہوگی اور باری تعالیٰ کا متماثل ہونا باطل ہے اور تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی تحریر لازم آئے گی اس لئے باری تعالیٰ کو بعض چیز کے مطابق ہو گا اور بعض چیز سے زیادہ ہو گا جب تینوں احتمال باطل ہیں تو باری تعالیٰ کا تخیل ہونا بھی باطل ہے۔

وَاللّٰهُ يَكُنْ فِي مَكَانٍ لَّمْ يَكُنْ فِي جِهَةِ اِلٰهٍ قَوْلُهُ ثُمَّ اِنْ هِيَ

ترجمہ :- اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کس جہت میں بھی ہے نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا میں مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا اس لئے کہ ہر وقت کے نزدیک زمانہ سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور جانتا چاہیں کہ

مصنف نے تخریج کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہے مگر انھوں نے تخریج کے باب میں وجہ تعلق کا کنوا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشہور و مجرب اور تمام مکرر اور سر مشرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر را کرنے کا ارادہ کیا اس بنا پر ان کا مترادف کے مکرر کی اور ان کی قوس کی تصریح کی کوئی پرہائیس کی جو ان کا معلوم ہو چکی تھی۔

صلح عرب

قوله وانما لم یکن : یہ دوسرا مسئلہ ہے اس کو شارح نے ذکر کیا کہ جب باری تعالیٰ مکان میں نہیں تو محبت میں بھی نہیں شارح نے شر کا اور اجراء کو ذکر کر کے مصنف کی طرف سے عذر پیش کیا کہ مصنف نے اس مسئلہ کو اس وجہ سے بیان نہیں کیا کہ مصنف کے قول والا ممکن فی مکان سے نئی تھی مگر خود بخود ہو جاتی ہے۔

قوله لا عنوا ولا مغل - یہ دونوں لفظ یحییٰ اور یحییٰ کے کسر کے ساتھ ہیں۔

قوله ولا غیر ہما - غیر سے مراد جانب شرقی اور غربی اور جنوب اور شمال ہیں۔

قوله لانہا اما حدود و اطراف :- اس مقام کی توضیح یہ ہے کہ محد کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک منحنی اشکات پر اور دوسرا اس مسئلہ پر پہلا مذکور ہے دوسرا مذکور ہے مشکلیں کا ہے۔

مکمل کہتے ہیں کہ محد موجود ہے اس پر چند دلائل پیش کرتے ہیں کہ محد کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اشارہ صید کے ساتھ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ متحرک اپنی حرکت سے محد کی طرف قصد کرتا ہے حالانکہ محد کی طرف اشارہ کرنا یا مدد کا قصد کرنا یہ محال ہے تو معلوم ہوا کہ محد موجود ہے غیر ممکن یہ کہتے ہیں کہ محد حقیقہ فوق الوقت ہے فوق الوقت کے علاوہ جو جہات ہے جیسے یمن شمال و ارض فخر کے تغیر کی جہ سے مختلف ہوتے ہیں مشکلیں کہتے ہیں کہ محد دو نہیں جس کو خواہ نہ ذکر کیا بلکہ جہات نفس مسئلہ ہے اضافت کی حیثیت سے فلک اول فوق ہے نسبت کرتے ہوئے زمین کی طرف اور تحت ہے نسبت کرتے ہوئے فلک ثانی کی طرف تو اشارہ صید اور مقصد متحرک وہ نفس مسئلہ کی طرف ہے اصل یہ ہے کہ محد جو ہے حد و اطراف ہوا مسئلہ ہو جیسے کہ مشکلیں کا مذکور ہے جب مصنف نے یہ کہا کہ باری تعالیٰ امکان سے پاک ہے تو اطراف امکان سے بھی پاک ہے۔

قوله لان الزمان عندنا الخ :- اس عبارت سے شارح برکی تعالیٰ کا زمان سے پاک ہونے پر دلیل

حادثہ کا غور کیا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ مجاہد اور حدوث سے یاب کے کوئلہ شہنشاہ کی وقت اونی اور ابدی ہے۔

فلاںہ کے زور یک بھی، دیں تعانی زبانی نہیں کہ یہ کوئی کسان کے زور یک زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ مقدر اور تم نے سے ایک ہے۔

قولہ واعلم انہ ذلک وہ الخ ۔ اس عبارت سے اشارہ یہ پہنچاتا ہے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں کلمہ امر موجود ہے کہ جو کہ حزیات کے سلسلہ میں مصنف نے جو کچھ عرض کیا ہے ان میں سے بعض حصے سے مستثنیٰ کر دیتے ہیں مثلاً جب مصنف نے یہ کہا ایسے بعض والا عبارت یہ والا مصداق احمد والا متبعض والا متجزی والا مترسب سے مستثنیٰ کر دیا ہے اس طرح مصنف نے جب الواحد کہا کہ جب مصنف نے جمعیت کی نفی کی جو جمعیت کی نفی مستلزم ہے جو جمعیت کی نفی کو کوئی نہ ہو ہر جمع کا جز ہے تو جب نفی مستلزم تھی جو نفی کوئی طرح جب والا متبعض کہا تو یہ مستلزم ہے نفی تجزی

فقہولہ الااند حوالہ الخ ۔ کہ بات سے شان جگر بڑھ کر کرتے ہیں کہ اگرچہ جگر تو موجود ہے لیکن مصنف نے تنزیہ کے باب بالاب عالی کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشہور اور مجسدا اور مقام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پروردگار نے کاربند کیا۔

فَقَوْلُهُ قَضَاءُ الْحَقِّ الْوَاجِبِ : واجب سے واجب اور زمر الیہا بھی درست ہے اور واجب علی العبد الخبی

ثبۃ ایک لڑتے ہوئے خون کی مخلوق کے ساتھ تشبیہ کیجیے ہیں صورت میں
 فرق ضلال الخ - فرق ضلال سے مراد فرقہ طلبیہ ہے اور فرقہ اتحادیہ ہے جو اس بات کے قائل
 ہے کہ وہ جب نے اجسام کے ساتھ حوں اور خفا کیا ہے اسی طرح خالی شیعہ پر رو ہے اور کرامیہ پر رو ہے جو یہ
 سمجھتے ہیں کہ ہر ایک تعالیٰ حادثہ سے متصف ہے۔ اسی طرح فرقہ شنیہ پر رو ہے جو قائل ہیں: اولیٰ کے لئے اور دوسرے کے

میں ان مبینی التنبیہ عداں کرتی تھی قولی واحتج المخالف

مٹائی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر نہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں مثلاً کہ عرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا بقا و محال ہو اور جو برکات معنی اس چیز کے ہیں کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہوتی ہو لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کے وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور یہ کہ اگر واجب تعالیٰ مرکب ہوں گے تو ان کے درجہ یا توحیفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے و نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا تو ہم صورتوں، شکلوں، مقداروں، اہور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو امتیاز اضداد لازم آئے گا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے اور ان حاکم سب ہم مرتبہ میں مفید درجہ اور مفید نقص ہونے میں اور محذورات کا ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ شخص کا تعلق ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا برخلاف علم و قدرت ممکن صفات کے کہ یہ صفات کمال میں محذورات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محذورات کی ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی ہے اس لئے کہ یہ کزور استدلالت ہیں جو طلب کے مظاہر کو کزور کرتے ہیں اور طعنہ زنیوں کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ بلکہ پایہ مسائل ان جیسے کزور دلائل پر مبنی ہیں۔

عمل عبارت

قوله ثم ان مبنی التنزیہ الخ :- شرح فرماتے ہیں کہ مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا معنی عرض ہونے سے جسم ہونے سے صورت ہونے سے اور عقل وال ہونے سے وغیرہ اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود ہونے کے مساوی ہیں۔ کیونکہ ان باتوں میں حدوث و امکان ہونے کا شائبہ ہے۔

قوله لا اعلیٰ ما ذہب الیہ الخ :- اشارہ فرماتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر مشائخ نے جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی مبنی نہیں ہے۔

قوله من ان معنی العروض :- یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ عرض کا معنی یہ قہار قدرت کے یہ ہے کہ جس کا بقا و محال ہو جیسے کہ کہا جاتا ہے خدا امر غافل یعنی یہ ایسا امر ہے جس کے لئے قیام نہیں اس طرح کہا جاتا ہے خدا المصطفیٰ عارضہ یعنی یہ صفت اصلی نہیں اسی طرح بادل و آبی عارض کہتے ہیں کیونکہ بادل جلدی سے زائل ہو جاتا ہے۔

قولہ و معنی الجوهر الخ :- یہ مشارع کی دلیل ہے باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر حاصل اس کا یہ ہے کہ جوہر اس کو کہتے ہیں جس سے غیر مرکب ہو جائے کہ کہتے ہیں خلق اللہ عالم : جسام میں جوہر غلط کلام صحیح الارضین ۔

قولہ و معنی الجسم ما یترکب الخ :- یہ مشارع کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم اس کو کہتے ہیں جو غیر سے مرکب ہو کہ نہ جہا جاتا ہے حد الانسجم من الآخر اس کا معنی یہ ہے کہ یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے اور یہ جسام اس جسم سے جسم میں بڑا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسم اجزاء سے مرکب ہوتا ہے ۔

قولہ و ان الواجب الخ :- یہ مشارع کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہو تو وہ اجزاء تو تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے اور تمام صفات کمال میں اعظم و دوہر ہے ایسی صورت میں تعدد و جہا لازم آئے گا اور تعدد و جہا باطل ہے یا تمام صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے تو نقص : ہر حدوث لازم آئے گا اور باری تعالیٰ ہر قسم کے نقص اور حدوث سے پاک ہے ۔

قولہ و ایضاً اما ان یکون علی جمیع الصور الخ :- یہ مشارع کی دلیل ہے کہ واجب تعالیٰ صورت مقدار اور کیفیت نہیں ہے ۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ صورت مقدار اور کیفیت کے ساتھ متصف ہوگا تو یا تو تمام صور مقدار وغیرہ کے ساتھ متصف ہوگا یا بعض کے ساتھ متصف ہوگا اور لازم آئے گا اور اگر بعض کے ساتھ متصف ہے بعض کے ساتھ نہیں تو باری تعالیٰ کا کائنات ہونا اور غیر قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا کیونکہ اگر باری تعالیٰ انہیں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی شخص کا محتاج ہوگا جو ان بعض کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص کرے اور جو شخص کا محتاج ہوتا ہے وہ اس شخص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے تو باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے کوئی صورت اور مقدار اور کیفیت نہیں ہے ۔

قولہ بخلاف مثل العلم والقدرة الخ :- شارح کہتے ہیں :- باری تعالیٰ کی صفت علم اور قدرت اور حیات یہ باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اور ان کا ثبوت کو شخص اور مرض کا محتاج نہیں ہے کیونکہ یہ صفات کمال ہیں صفات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ عالم کو ایسے عجیب طرز و طریقہ پر بنانے والے کیلئے ضروری ہے کہ وہ ذات میں بوعیم ہو ۔

قولہ لانیہا تمسکات ضعیفہ۔ یہ عبارت دلیل ہے شارح کے یہ قول کیلئے کہ جو پہلے شارح نے کہا تھا

لا علی ما ذهب الیہ مشایخ

قولہ توہن۔ یہ لہان سے مشتق ہے بمعنی کھنکھائی میں ہے۔

قولہ توسع۔ یہ ایساں یا توسع ہے سنی ہے بفتح کرنا

و احتج المخالف بالتصویر الشاہدہ الخ الی قولہو لا یشہدہ

ترجمہ۔ اور مخالف نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو بہت اور ضعیف اور صورت اور جو دلائل کے ساتھ مسلمہ طہیر ہیں۔ درانیات سے کہ جو بھی دوسروں فرض کئے جائیں ضرر ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرا متصل ہوگا یا اس سے جدا ہوگا بہت میں اس کا مہربان ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو مال کا کل ہیں نہ ان کے مدد میں کرنے والے ہیں جس کو بہت میں نام کے مہربان ہوں گے اور تمہیں ہوں گے مٹا دیں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض و حسب درجہ محسوس پر محسوس کا غیر لگایا ہے۔ تنہا نہت پر دلیل قطعیہ قائم ہیں بلکہ ضرر ہی ہے کہ محسوس طہر اللہ کے ہائے کہ ہے جیسا کہ مختلف کا طریقہ رہا ہے محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی نہ صرف باعتبار اوپر چھٹے طبقہ نہ ضرورت کی صحیح ممانعت کی جائے جیسا کہ متفرقین نے اختیار کیا ہے ہوں کی اعتدال نہت و لغت کرنے اور کثرت مسلمانوں کا کثرت بازو تھامنے کیلئے۔

عل عبارت

قولہ و احتج المخالف الخ۔ فرقہ حنبلیہ اور مشبہ بدارقانی تعالیٰ کے سے حسرت کے کہ کن ہیں وہ ایک سنی

دلیل پیش کرنے ہیں ایک عقلی دلیل وہ آیات ہیں اور احادیث ہیں جو بارقہ حق کیلئے حسرت اور حسرت پادال میں ہیں

اللہ تبارک تعالیٰ کا ارشاد ہے الیہ یصعد الکنعم الطیب اور الرحمن علی العرش

استوی ید الہ فوق یدہم مالمسعودات مطویات یدہم انوار ہمار کہ یہ ہیں

کہ یہ ہے ایک عبارت سے پتہ چائے اللہ سے جواب دہ فی السراوتی اللہ نے فرمایا عی وزی علی طریقہ دوسری

لہ بیت میں ہے ان اللہ تعالیٰ یترقی الی السماء الدلیا ان طرأت الجبار یضع

قدمہ فی النار

قولہ والصورة۔ جیسے ان اللہ غل آدم علی صورتہ

قولہ وانجوارح۔ یعنی انھوں نے جو اعتقاد پر رال ہیں مجھے ہی کریم علیہ السلام کا مشرب ہے قلب

المنور بین اصبعین من اصابع الرحمت

قولہ وہاں کل موجودین الخ۔ اس عبارت سے عقلی دلیل پیش کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ جو کچھ موجود فرض کئے جائیں تو وہ وحالی سے خالی نہیں یا تو دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے متصل ہوں گے جھٹ میں مثلاً ایک ہر جانب جنوب میں ہے تو دوسرا جانب شمال ہوگا اس طرح دونوں موجود فرض کر جس میں ایک موجود عالم ہے۔ دوسرا موجود ہر وحالی ہے جو دو احتمال پہلے موجود ہیں میں فرض کئے تھے یہی دو احتمال نہ کم اور باری تعالیٰ میں بھی موجود ہیں ان دو احتمال میں سے پہلا احتمال تو اس وجہ سے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ باری تعالیٰ کو عالم کیلئے محل ہیں کیونکہ خدا اور مخلوق میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف متعلق ہوتا ہے اور باری تعالیٰ اقصیٰ سے پاک ہے جب احتمال اول باطل ہو گیا تو احتمال دوم متعین ہو گیا یعنی باری تعالیٰ عالم سے متصل ہے اور عالم کے مخالف جھٹ میں ہوں گے اور جو چیز جھٹ میں ہوتی ہے وہ غیر ہوتی ہے تو باری تعالیٰ تمیز بھی ہوں گے اور تمیز محم ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ محم ہوں گے۔

قولہ والجواب ان ذلک الخ۔ اس عبارت سے شارح فرقہ محمدی کی دلیل عقلی کا جواب دیتے ہیں اصل جواب کا یہ ہے کہ یہ کہنا کہ وہ موجود متصل ہوں گے یا متصل یہ جو محض ہے عالم انھوں کے وہ موجود پر متصل یا متصل کو جو محم کا یا تھا تو باری تعالیٰ جو کہ غیر محسوس ذات ہے پر وہ محم کا یا تھا تو نہیں ہے۔

قولہ علی ما هو ذاب السنف۔ ذاب یعنی غارت کے ہے یعنی یہی عالم اللہ میں فی غارت ہے صحابہ کرام میں سے تابعین اور تبع تابعین میں سے۔

قولہ لمطاعن النجاہلین۔ جاہلین سے مراد ابتدائے جو یہ کہتے ہیں کہ علی سنت کا مذہب انھوں کے مخالف ہے۔

قولہ وجذبنا بالاضیع القاصدین۔ جذب کا معنی ہے کھینچنا یعنی یہ کہتا ہے ہزاروں عبارت میں شارح نے غلط فہمیں کی تفسیر دی ہے اس شخص نے جو رتہ ہو چکر کھڑے ہونے کی طاقت نہ رکھتا تھا کھانہ ہوتے ہو اس شخص کی طرف سے جو اس کو ہاتھ سے پکڑے غلام کام یہ ہے کہ یہ انھوں موسوم ہیں مشاہدات کے بارے میں دو مذہب

ہیں ایک مذہب سب کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشابہت سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے اس پر ایمان لانا یا اور مشابہت کے ظہور کو اللہ کے خدا کے کہنے اور نفی جو عمل یا بد یا استواء کے الفاظ آتے ہوتے ہیں یہ تمام اللہ تعالیٰ کیسے صفات ہیں جہان کے سب کو نہیں سمجھتے ہیں دوسرا مذہب متاخرین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشابہت کی ایسی تفسیر کرنی چاہے جو باری تعالیٰ کے ساتھ لائق ہو کیونکہ متاخرین کے زمانے میں مذہب ماسد و مشہور ہو گئے تھے اور فرقہ مشبہہ مسمیٰ سنانوں کو گمراہ کرنے کے درپے تھے تو متاخرین نے حفاظت دین کچھ طر مشابہت کی تفسیر بیان کی۔

ولا یبطلہ شئی اکی لا یحاشلہ الخ الی قولہ قال فی البدایۃ

ترجمہ - اور کوئی شے اس کے مشابہ نہیں یعنی مرثیٰ نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے تحقیق میں ایک ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہے اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا جو چیزوں کا اس طرح ہو مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم قدرت وغیرہ حقو کات کے اوصاف سے اس قدر بڑھ کر بڑھ کر بڑھ کر بڑھ کر ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں

علی حضرت

قولہ لا یحاشلہ :- شارح نے مشابہت کی تفسیر مماثلت کے ساتھ کی کیونکہ مشابہت کا مشہور معنی اتحادی الضیف ہے جیسے آ آگ اور آفتاب کا روشن میں کا نور اور کائنات کا سمی کی میں اتحاد مشابہت ہے یہ کیونکہ ذات باری تعالیٰ میں غیر تصور ہے تو اس کی فعلی غیر محسوس ہے ذات باری تعالیٰ میں اس وجہ سے غیر تصور ہے کہ یہ مفروض کیف میں سے ہے اور باری تعالیٰ چونکہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف نہیں جیسے کہ پہلے والا بالکلیہ ہمراہی فعلی کر دی ہے

قولہ اما الی البدایۃ الخ - شارح یہ کہنا چاہتے تھے کہ اگر مماثلت سے مراد اتحادی الضیف سے مراد اتحادی النوع ہے اتنی ذاتی النوع کے معنی ہیں کہ دو چیزوں کا قوام ذاتیات میں شریک ہو ماضی عوارض شخصیت کی وجہ سے ہے جیسے زید اور عمر ذاتیات یعنی حیوانیت اور ماضیت میں دونوں متحد ہیں لیکن عوارض شخصیت کی وجہ سے مختلف ہے اس معنی کے لحاظ سے باری تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ اگر اس معنی کے لحاظ سے باری تعالیٰ کے لئے مرثیٰ ثابت ہو جائے تو یہ مستلزم ہوگا - تعدد اوابب کیلئے جو کہ معنی ہے تو حید کی - مماثلت کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ دو چیزوں میں اس طرح ہر ایک

یہ دوسرے کے نام مقام ہو سکتی ہوں۔ اور ہر ایک میں اس کا متن مساویہ نہ تھی جو جس کی دوسرے اندر علانیہ تھی وہ
 سے اس بار کے لحاظ سے بھی باری تعالیٰ کو کوئی مثال نہیں ہے۔ بقدر کوئی شے کسی صفت میں باری تعالیٰ کے ذکر متعلق نہیں
 ہو سکتی ہے لہذا لفظ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف — اسے عظیم ترین کہ ان دونوں نے وہی کوئی مناسبت
 نہیں ہے۔

قال فی البدایہ ان النعم ہنا انشئ فی قولہ ولا یخرج عن علمہ

ترجمہ: ہدایہ میں یہ ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور فرض ہے اور حادث اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں ممکن اور غیر
 پذیر ہے پھر جب ہر ممکن کو ہدایت کی صفت مانتے ہیں تو وہ ضرور ہے اور قدیم صفت ہے اور واجب الوجود ہے الزل سے اہم
 ملک ہمیشہ رہے الہ ہے اور مخلوق کے علم کے ساتھ ہی بھی وصف میں مرآتیت نہیں رکھتا اور صاحب ہدایہ کا کلام ہے اور
 نبیوں نے ان بات کی کسی سراسرست کی ہے کہ نہ ثابت ہوا ہے نہ ذریعہ تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوا ہے
 یہ نہایت کہ اگر کہ ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں تو مرآتیت نہیں رہے گی اور شیخ ابو الحسن
 نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو کہتے ہیں کہ یہ کہنے سے نہیں سمجھتے کہ یہ فقیر میں لہر داخل ہے جب وہ انہیں اس کا
 متادہ اور اس بات میں اس کا تمام مقام ہو سکتا ہو اگر چہ ان دونوں نے وہی ان بہت سے اوصاف میں اختلاف

نہ دراشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مرآتیت نہیں ہو سکتی غلط ہے کیونکہ نبی نے فرمایا کہ کہ ہم کو
 گندم کے بدلے چھوٹا سا مہا میں کہ ایک دوسرے کا شش ہو اور صرف مساوات فی الکلیل مراد لیکن اگرچہ وزن اور
 دانوں کے تعدد اور فرق اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں ہدی
 طرح مساوات ہے جس میں مرآتیت مطلوب ہے جیسے شش کے غور پر شکل میں اور اس معنی پر صاحب ہدایہ کے کلام کو بھی
 محمول کیا جانا مناسب ہے ورنہ وہ چیزیں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو قسم
 کر دے گا پھر مثال کا یہ تصور یہ جاسکتا ہے۔

قولہ قال بدایہ: اب کا قائل امامنا والدین احمد بن محمد و ابو نعیم بن ہذیل و شیخہ امامہ کوئی کے ساتھ اس قول کو
 نقل کرنے سے شارح کا مقصد تائید ہے ان بات کے جو شارح نے پہلے ذکر کی تھی کہ اللہ تعالیٰ نے اوصاف اور
 مخلوق کے اوصاف میں کوئی مرآتیت نہیں ہے۔

امام سبزوئی کے قول کا حاصل یہ ہے کہ علم نقیض عرض ہے حادث ہے اور جائز الزم ہو ہے ہر زمان میں متجدد ہونے والا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا ہم قدم صفت ہے واجب الوجود ہے لہذا علم نقل ممکن وصف میں مطرح کامناس نہیں ہو سکتا ہے۔
 قولہ فقد صرح یعنی صاحب ہدایہ نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ مماثلت بین الضمینی سیکل ضروری ہے کہ تمام اوصاف میں اشتراک ہونی سائر ایک وصف میں بھی اشتراک متغی ہوگی تو ممکن ہو جاتا ہے۔

فائدہ - عامہ مدبر اعزیز رحمانی نے لکھا ہے کہ اس مقام کی تعمیر میں مختلف اقوال ہیں ایک قول یہ ہے کہ شارح کے مراد صاحب ہدایہ کے نظام میں ناقص بیان کرتا ہے کیونکہ صاحب ہدایہ یہ کہتا ہے فلا بمائل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه یہ اہل کرتا ہے اس بات پر کہ مماثلت کیلئے بعض وجود میں اشتراک کافی ہے اور اس پر بعد پر صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ المماثلت لا تحصل الا بالاشتراك فی جمیع الاوصاف - دوسرا قول یہ ہے کہ جرح من یقول فاصف ہے تو مجھے متغی ہوگا کہ علم نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ اس وقت پھر شارح کا مقصد صاحب ہدایہ اور دیگر علماء کے اقوال میں ناقص اور تعرض بیان کرتا ہے۔

قول اول اشع بلعمین - شیخ ابو یوسف نے لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اہل لغت اس قول کو جائز سمجھتے ہیں کہ زید مشن عمر و فی الغنم عمر اللہ میں زید کے ساتھ مساوی ہے اگرچہ زید اور عمر میں بہت سے وجوہ اختلاف موجود ہو مثلاً ممکن صرت قد و کلمات حادثات وغیرہ تو شیخ ابو یوسف کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مماثلت کیلئے جمیع وجوہ اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں بلکہ بعض اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے نیز شیخ بلعمین، شیخ ابو یوسف، اشعری پروردگار سے ہوئے کہتے ہیں کہ شیخ ابو یوسف اشعری نے جو یہ کہا ہے کہ کلمات کیلئے تمام اوصاف میں مساوت ضروری ہے یہ قول غلط ہے کیونکہ فی القدر کے فرمایا انظر باعظ مثلاً بمثل - یعنی اندم کے بدلے میں اندم و فراموش کرد ان جاں میں دے جانے والے اندم اور لئے جانے والے اندم کے درمیان مماثلت ہوائی حدیث میں نی کریم علیہ السلام نے مماثلت سے صرف نکل میں برابری مابین اگرچہ اندم کے وزن اور دانوں کے تعداد اور خوشی و غمی میں برابری نہ ہو۔

قولہ والظاهر انه - اس عبارت سے شارح شیخ ابو یوسف اور امام ابو یوسف اشعری کے قول میں تطبیق دیتے

ہیں کہ ان دونوں قولیں میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ شیخ برہان شاعری نے جو یہ کہا ہے کہ ممانت من جمیع ضروری ہے شیخ کا مراد یہ ہے کہ اس چیز میں مکمل برابری ضروری ہے جس چیز میں ممانت مطلوب ہے جیسے اخفہ بالخط والی حدیث میں مکمل میں ممانت مطلوب ہے لہذا مکمل میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے۔

ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ الخ الی قوله وله صفات

ترجمہ :- اور کوئی بھی شئی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں کیونکہ بعض چیزوں سے جا ملتا ہوتا

اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور شخص کی طرف متعلق ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے انہیں بعض قطعہ اس کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں لیکن دو برائی کا علم رکھنے والا اور برائی پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دوسرے کہتے ہیں کہ وہ بنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جمل اور حرکت پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ چنگی نے کہا وہ بندے کے عقود کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ ہم معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ ہمیں اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا عقود ہے۔

۔ عل عبارت ۔

قوله :- لا انت الجہل بالبعض :- اس عبارت سے شارح دلیل قائم کرتے ہیں مصنف کے اس دعویٰ پر کہ

اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت سے کوئی شئی خارج نہیں کیلک کا حاصل یہ ہے کہ بعض اشیاء کا باری تعالیٰ کے علم سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے جمل کو مستلزم ہے اسی طرح بعض اشیاء کا باری تعالیٰ کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے جمل کو مستلزم ہے اور باری تعالیٰ کا جمل بالابض اور بحرین البعض نقص ہے اور اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا بعض اشیاء کو نہ جانا اور بعض کو نہ جانا اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا یہ مستلزم ہے اس بات کے لئے کہ باری تعالیٰ مرجع اور شخص بھٹتا ہو تو باری تعالیٰ کا فکر کی طرف متوجہ ہو گا لازم آئے گا جو اس کے واجب الوجود ہونے کے سبب ہے۔

قوله :- لا کما یزعم الفلاسفہ الخ :- فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات بحرین المادہ کو نہ جانتے

ہیں جیسے عقلی لغویں لیکن جزئیات مادہ کو نہیں جانتے ہیں چاہے جزئیات مادہ متغیرہ ہو جیسے زید وغیرہ جزئیات مادہ غیر

تخلیف ہو جائے۔ تو ان کو اس بلا سے محفوظ رکھنے میں اللہ تعالیٰ نے اس کو اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے متعلق اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے اس طرح تخلیف میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے اس طرح تخلیف میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے۔

لہذا میں اس بلا سے اس کو اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے اس طرح تخلیف میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے اس طرح تخلیف میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے۔

قوله لا یقدر علی (کثر من واحد) - خداوند تعالیٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے اس طرح تخلیف میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے۔

قوله ولا یمیزعہم اللہ ہدیۃ - خداوند تعالیٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے اس طرح تخلیف میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے۔

قوله ولا یمیزعہم اللہ ہدیۃ - خداوند تعالیٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے اس طرح تخلیف میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے۔

قوله ولا یمیزعہم اللہ ہدیۃ - خداوند تعالیٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے اس طرح تخلیف میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات میں اس طرح کی تعالیٰ عزائات سے پاک ہے۔

یہ دلیل یہ پیش کر سکتے ہیں کہ قبیح کو بیکار کرنا یا تو اس کے قبیح کو جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ شر ہے یا اس کے قبیح کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ جہل ہے اللہ تعالیٰ جہل سے بھی پاک ہے شر سے بھی پاک ہے۔

قوله ولا كما يزعم البلخی :- اس کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے اس کے مشابہ باری تعالیٰ قادر نہیں ہے اور نہ بندہ کا باری تعالیٰ کا مماثل ہو باللازم آری گناہ ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جب کسی جوہر کو حرمت دیتے ہیں پھر بندہ اس جوہر کو حرمت دے وہی تو یہ دونوں حرمتیں غیر مماثل ہیں مابین کے اعتبار سے مختلف ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فعل عہد یا تو مصالح پر مشتمل ہوگا یا فساد پر مشتمل ہوگا یا کسی چیز پر مشتمل نہیں ہوگا اگر مصالح پر مشتمل ہو تو طاعت ہے اگر فساد پر مشتمل ہو تو معصیہ ہے اگر کسی پر مشتمل نہ ہو تو محبت ہے اور عین سبحانہ کا نقص اس تمام شقوں سے محذور ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی ہے اور قدیم ہے بندہ کی قدرت ممکن ہے اور حادث ہے ہذا عندہ قدرت اور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی مماثلت نہیں۔

قوله ولا كما يزعم المعتزلة :- معتزلہ میں سے ابوبکر جہانی اور اس کے بیٹے ابی شامک کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قدرت ہے معینہ اس چیز پر باری تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے اور نہ مقدر و واحد کا تحت القدر میں داخل لازم آری گناہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقدر و واحد کا تحت القدر میں داخل اس وقت ناجائز ہے اگر ایک عین محبت سے ہو لیکن یہاں تو محض مختلف ہے کیونکہ مقدر و بندہ کی قدرت کے تحت واقعی ہے من حیث السبب اور باری تعالیٰ کی قدرت کے تحت واقعی ہے من حیث الخلق۔

وله صفاتنا ثبت من الله تعالى عالم قادر حي الخ الى قوله وليس النزاع

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماحدہ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہذا اس کے لئے علم حیات قدرت وغیرہ صفات ثابت ہے ایسا نہیں جیسے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہے ان کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے، وغیرہ والک اس لئے کہ یہ تو صریح کمال ہے کہ وہ سب یہ کہنے کے درجے میں ہے کہ سب تو یہ لیکن اس کے اندر دنیا ہی مغلط نہیں ہے اور انھوں میں بھی جس نظم و قدرت وغیرہ کے ثبوت پر شاہد ہیں

اور مستحکم افعال یا مہم و در بھی اس علم و قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کاغذ و اوراق پر نام ہونے پر۔

(حلی مہارت)

قولہ ولہ صفاۃ : اس میں لہ جو بحر کی تقدیم بقید لاصغر ہے یعنی اس کے لئے خصوصاً جو صفات ہیں ان صفات میں باری تعالیٰ کے ساتھ مخلوق صرف اشتراک ہی رکھتی ہے مثلاً صفات علم مخلوق کے لئے بھی ثابت ہے لیکن لہ فرق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم قدیم ہے اور مخلوق کا علم حادث ہے۔ پھر اشاعہ وہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ زائد ہیں ذات باری تعالیٰ پر اشاعہ کی دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مفہوم صفات زائد ہیں مفہوم ذات پر۔ اس بات پر دلالت نہیں کرتے ہیں کہ حقائق صفات زائد ہیں حقیقت ذات پر۔ صحابہ صوفیہ معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین ذات باری تعالیٰ ہے یعنی جس چیز کے بارے میں یہ بیان کیا جائے کہ یہ چیز صفات سے صادر ہو چکی ہے تو وہ نیز اس لئے کہ وہ سے صادر ہو چکی ہے۔

قولہ لہا ثابت : یہاں سے شارح ثبوت صفات پر بھی دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ شرعاً اور عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ ذات عالم ہے قادر ہے حتیٰ کہ شریعت بھی ہے بصیر ہے اور غریب اور لغت کے روبرو ہے یہ بات بھی معلوم ہے کہ علم قادر و قیوم واجب کے مفہوم سے زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ اگر قادر عالم وغیرہ صفات واجب کے مفہوم سے زائد معنی پر دلالت نہ کرتے تو واجب پر ان کا نسب صحیح نہ ہوتا کیونکہ محض متعین سے تعین کے لئے جب صفات کا مفہوم واجب کے مفہوم سے زائد نہ ہو تو شبہ کا اپنے ذات پر اصل ہونا لازم آجیگا جو کہ باطل ہے۔

قولہ ولیس الکل الفاظ المقرادۃ : اس عبارت سے شارح دوسری دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ ہم

اور

قدرت واجب کے مفہوم سے زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر ہم اور قدرت میں ذات ہو تو ظہور قدرت کا مفہوم ایک جانب دونوں کا مفہوم یکے باقی دونوں میں توافقی لازم آیا جب علم اور قدرت میں توافقی ہو تو عام اور قادر میں توافقی ہو جائے تاکہ توافقی باطل ہے۔

قولہ وان صدق المشتق علی شینی : اس عبارت سے شارح تیسری دلیل قائم کرتے ہیں ثبوت صفات پر حاصل اس کا یہ ہے شارح ایک قاعدہ کے شکل میں بیان کرتے ہیں کہ مشتق کا کسی شئی پر صادق ہونا یہ تقاضا کرتا

ہے کہ اس شقی کا سبب اور ملکہ الخلق اس شے کے ثابت ہو مگر راکب اس کا یہ شقی کے مینے میں راکب
تب صادق ہے کاش پر جب کا ملکہ الخلق یعنی راکب ثابت ہو شے کے لئے نہ راکب ہی ہر حق سے کا جبکہ راکب
مہر اضرب شے کے لئے ثابت ہو وہی ملکہ الخقیات۔ تو جب نہ تعالیٰ بہر ان شقی کا الخاق کرتے ہیں وہ ان شقی
ہو جو ملکہ الخقیات ہے یعنی علم قدرت و قدرت کا، نہ وہ باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اس کے برخلاف ملکہ کہتے
ہیں کہ ملکہ تعالیٰ عالم ہے مگر اس کے لئے علم قدرت نہیں انکار ہے مگر اس کے لئے علم قدرت نہایت نہیں یہ حال
ہے جسے کوئی کہے کہ کلاما پر یہ وہ ہے مگر میں میں یہی نہیں۔

فائدہ: سلامہ بداعراض فرما دینی لکھتے ہیں کہ اگر ملکہ یہ ہے کہ ملکہ تعالیٰ نہ تو ہے لیکن عالم بذات ہے نہ کے علم بذات
کی وجہ سے تو یہ مقول ہوتا ہے اس میں کوئی حائل نہیں۔

قوله وقد نطق النصوص: یہ عبارت اس سے بھی ملکہ پر زور کرنا مقصود ہے کہ نص میں بھی اس بات پر
دلائل کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ وہاں ہر اور قادر ہی وہ ہے جسے میں کہ علم و لا ہے قدرت والا ہے، انوش چیتے کہ ارشاد
باری تعالیٰ ہے **هَٰذَا إِلَٰهٌ غَیْبٌ قَدِیْدٌ یَّحِیُّ لَیْلٌ** اسی ضرب کی تعالیٰ سے تمام قول جو شقی ہے ہی ثابت ہو کہ سبب ہونا
دلائل کرتی ہیں باری تعالیٰ کے لئے علم قدرت و غیرہ صفت کے ثابت ہونے پر۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرة التی ہی من جُملۃ کیفیات الخ الی قوله

ازلیۃ

ترجمہ: اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں ہے جو جملہ کیفیات اور صفات کے ہے اس لئے کہ ہر شے
نے نہایت ہے کہ ملکہ تعالیٰ میں ہے اور ان کے لئے ایسی حیثیت ہے جو ازلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا ہونا
اور ملکہ تعالیٰ ہر سبب اور ان کے لئے ایسا علم ثابت ہے جو ازلی ہے ہم ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا ہونا
ضروری ہے اور نہ کسی ہے اور ہی طرف تمام صفات کے بارے میں۔ لیکن نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں
ہے ایک نہ کہ لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ کائنات ہے اس پر زور کہ ہے حادث ہے تو کیا سائنات نہ کہ لئے
بھی ایسا علم ہے اس کی ازلی صفت ہوا اس کے ساتھ کائنات ہوا اس کی ذات پر زور کہ ہر اور ایسا علم تمام صفات کا حامل ہو تو
کائنات اور ملکہ نے اس کا گویا وہ یہ کیا اس کی صفات ہی اس کی ذات ہے کہ اس کی ذات کا علمات کیلئے تھے خلق

کے اعتبار سے عالم اور مقدرات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قاور رکھا جاتا ہے اسی طرح اس کے علاوہ اقسام صفات کا حال ہے، لہذا از ذات واجب میں مکمل لازم آئے گا اور نہ مادہ و وجبات کا تعدد لازم آئے گا اور جواب دہی ہے جو گزر چکا کہ محال ذات قدیر کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آ رہا ہے البتہ تمہارے اوپر مشابہہ کے قدرت ہونے کا حیات ہونے کا عالم ہونے کا قاور ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور دیگر محالات کا اہرام عائد ہوتا ہے۔

(علی عبارت)

قوله وليس النزاع: اس عبارت سے شارح ایک توہم اور ایک متعلقہ کا دفع کرنا چاہتے ہیں چونکہ عالم لوگوں کا ذہن اور وہم اس بات کی طرف مبذول کر سکتے ہیں کہ صفات تو اعراض ہیں، حادث ہیں، متخیل البقاء ہیں جیسے کمالات کی صفات ہوتے ہیں کہ اعراض بھی ہیں حادث بھی ہیں متخیل البقاء بھی ہیں تو پھر واجب تعالیٰ کے لئے صفات کا اثبات کس طور پر صحیح ہے واجب تعالیٰ تو قائم الوجودات سے منزہ ہے شارح اس وہم اور ظنی کو دفع کر کے فرماتے ہیں جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے اس میں معتزلہ کیساتھ نزاع نہیں کیونکہ ہمارے مشارح نے باری تعالیٰ کے علم و قدرت کے ازلی ہونے کی صراحت کی ہے کیفیات تو از قبیل اعراض ہیں اعراض ہونے کی وجہ سے حادث ہیں اسکی نفی پر معتزلہ بھی ہمارے ساتھ متفق ہیں

فائدہ: شارح نے کیفیات کے بعد الذمات کا ذکر کیا یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہے لہذا اس کیفیت راضی کو کہتے ہیں جسکی زوال مشکل ہو مگر کے مقابلہ میں حال ہے حال اس کیفیت کو کہتے ہیں جو غیر راضی ہو مگر میں کا علم ملکہ ہے اور معتزلہ کی طلباء کا ہم حال ہے۔

قوله بل النزاع فی الله: اس عبارت سے شارح معتزلہ کے ساتھ جواباً النزاع ہے اس علم اور قدرت کو ذکر کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہے اس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اسکی ذات سے زائد چیز ہے اور عرض ہے اور حادث ہے، لہذا واجب تعالیٰ کے عالم ہونے کا بھی ایسا مطلب ہے کہ ہم ایک صفت ہے اسکی ذات سے زائد چیز ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے فلاسفہ نے اسکا انکار کیا ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ صفات عینا ذات واجب ہیں واسطہ باری تعالیٰ کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم کہتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ کو مقدرات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے قاور کہتے ہیں اسی ذات باری

توئی کو سمجھتے کہ ساتھ تحقیق ہونے کے اعتبار سے صحیح کہتے ہیں اور عقائد جو کلمہ ذات باری تعالیٰ سے غائی ہیں تو تعلقات کے نظریات سے ذات باری تعالیٰ میں نظر بھی لازم نہیں آئے گا۔

قوله ولا تعدد: اس سے اشارہ ہے ایک اعتراض کی طرف جو معتزلہ کی جانب سے اٹھا دیا اور وہ یہ ہے کہ تم اشارہ جو صفات زائد و قدیمہ کے قائل اس سے تو تعدد و قدیمہ کی قرانی لازم آئی ہے اور قدیم اور واجب سزا اول ہے تو تعدد اور جبر کی قرانی بھی لازم آئے گی شارحؒ پہنچے بھی اس مسئلہ انسا کا جو باریؑ کے لئے یہ کہ جو تعالیٰ ہے وہ ذات قدیمہ کا تعدد ہے صفات قدیمہ کا تعدد دوس نہیں ہے۔

قوله ويلزمكم: اس عبارت سے شارحؒ قدس سرہ اور معتزلہ کو مخاطب ہے کہ اشارہ دہلی طرف سے اعتراض وارد کرتے ہیں کہ تم فلا ستر اور معتزلہ جو صفات کی معین ذات کے قائل ہو س سے تو کئی محالات لازم آئیں گے مثلاً اگر صفات معین ذات باری تعالیٰ ہوں تو ذات باری تعالیٰ میں صفت ہوگی مثلاً علم ایک صفت ہے یہ معین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ میں قدرت ہے تو بطور نتیجہ علم میں قدرت ہوگی علیٰ خدا القیاسی صفت معین ذات باری تعالیٰ ہے ذات باری تعالیٰ میں صفت حیات ہے تو بطور نتیجہ صفت علم میں صفت حیات ہوگی اسی طرح صفت معین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ میں محبوب خلق ہے تو جو نتیجہ صفت علم میں محبوب خلق ہوگی۔

قوله المی غیر ذالکما من المحالات: شارحؒ کہتے ہیں کہ اور یہ بھی کئی محالات آجاتے ہیں مثلاً اگر ذات ذات کے بعد ثبات صفات کی طرف متنازع ہوئے ہیں جب ذات اور صفات متحد ہو گئے ہیں کسے کسے کہہ سکتے ہیں تو ہم ثابت صفت کی طرف متنازع نہ ہوتے، اسی طرح ان محالات میں سے یہ بھی ہے کہ اگر صفات معین ذات ہوں تو یہ نسبت حمل کو تنویر پر کیا جائیگی ہے مثلاً ہم کہتے ہیں اللہ عالم اللہ قادر اللہ خالق اللہ مصلح اللہ انکسار کے لئے تبارضہ دہی ہے۔

اولیة لا کمایز عم الکرامیہ من ان له صفات الخ المی قوله ولنا نسکت

قرجہم وہ صفات اولیٰ ہیں الیہ نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں نہیں وہ صفات ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام قابل ہے وہ صفات اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بھی ہونے کی وجہ سے صفت مثل کا کوئی معنی نہیں ہوا ہے چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو ایہ نہیں ہے جس کے معنی کہتے ہیں کہ ذات ایسے کلام کی وجہ سے عظیم ہیں جو ان کے بغیر کما حد قائم ہے لیکن انکا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے

کا انکار کر رہے کہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس ذات کے ساتھ قائم نہیں۔

(حلی عبارت)

قوله ازلیۃ: ازلی کا معنی قدیم ہونے کے ہیں، ازل اصل لغت میں مشق یعنی تلک ہونے کو کہتے ہیں قدم پر ازلی کا اطلاق اس وجہ سے کیا گیا کہ عقل قدیم کی ابتداء کے تصور سے تلک ہے۔

لا کما تزعم الکرامیہ: کرامیہ کاف کے کسرے کیساتھ منسوب ہے محمد بن کرام کی طرف۔ ایک قول یہ بھی کہ اگر امیہ کاف کے فتح کیساتھ روئے کی تشبیہ کیساتھ فرقہ مشبہ کا ایک طائفہ ہے جو اکثر قرون میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتے ہیں جیسا کہ انکا ایک شاعر کہتے ہیں

☆ الفقه فقه ابی حنیفہ وحده :: والدین دین محمد بن کرام ☆

کرامیہ باری تعالیٰ کے لئے ثبوت صفات کے قائل تو ہیں لیکن یہ کہتے ہیں موائے قدرت کے بانی صفات حادث ہیں ان کے نزدیک استغویٰ باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث جائز ہیں کرامیہ اپنے اس دعوئی پر چند وجوہ سے استدلال قائم کرتے ہیں ۱۔ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ شیخ کا عقل غیر مسموم کے، بصر کا عقل غیر مضر کے، حکام کا عقل غیر غائب کے نہیں ہو سکتا ہے اور مسموم، مضر، غائب یہ تمام کے تمام حادث ہیں تو جو ان کے ساتھ متعلق صفات ہیں وہ بھی حادث ہیں ۲۔ اسی طرح ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے نہ لم کے لئے اور عالم پہلے موجود نہیں تھا تو مثبت خالقیت بعد میں موجود ہوئی اسی طرح پہلے باری تعالیٰ کے علم کا تعلق اس بات سے تھا کہ یہ پیدا ہوگا اور یہ کے بعد انش کے بعد باری تعالیٰ کے علم کا تعلق اس بات سے ہے کہ یہ پیدا ہو چکا ہے تو علم باری تعالیٰ میں تغیر آو اور ہر متغیر حادث ہے بلکہ نتیجہ علم باری تعالیٰ حادث ہے ۳۔ علامہ عبدالعزیز فرما دیتی ہے یہ جواب دیا ہے کہ صفات کے جو تعلقات ہیں وہ حادث ہیں اتفاقات صفات کا حادث ہو گیا یہ مسئلہ نہیں نفس صفات کے حدوث کو۔

قوله لاستعمال التیام الحوادث: یہ عبارت نسبت ہے اس نئی کے لئے جو شروع نے پہلے کہا تھا "الامازم الکرامیہ" اس مسئلہ اور دلیل کو سمجھنے کے لئے پہلے ایک لائحہ ذکر کرنا ضروری ہے۔

فائدہ: صفات چار قسم پر ہیں ۱۔ **نمبر ۱:** حسیہ کشف جیسے حیات ۲۔ **نمبر ۲:** حقیقیہ ذات الامانۃ جیسے علم، قدرت، سمع، بصر ۳۔ **نمبر ۳:** خائریہ کشف جیسے قیامت، بعدیت ۴۔ **نمبر ۴:** صفات مبدیہ جیسے باری تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا

ان میں سے جو حقیقہ معصوم اور صفات ملوہ ہیں ان میں سے کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوتا اور حقیقہ ذات الاصلہ میں فی نفسہ تغیر نہیں ہوتا لیکن ان کے تعلقات میں تغیر واقع ہوتا ہے اور قسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا ہے و چونکہ انصافی ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قریب نہیں ہیں۔

قوله لا كما يزعم المعتزلة: معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ایسے کلام کے ساتھ حکم ہیں جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہیں مثلاً وہ کلام لوح محفوظ انسان جبرئیل یا نبی کریم ﷺ شجرہ منی لافہ یا دیر ابرام کے ساتھ قریب ہیں معتزلہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کلام نفسی تو باطل ہے اس کے زعم کے مطابق اور کلام لفظی حادث ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قریب نہیں ہو سکتا ہے۔

قوله لا کن مرادهم منی الکلام صفة له: اس عبارت سے خارج ایک اعتراض کا دفع کر رہے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے تو معتزلہ سے لفظی صفات کی حکایت کی اور صفات کا شہنا ذات ہونے کی حکایت کی تو معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا کلام غیر کے ساتھ قائم ہے۔ خارج اس اعتراض کا دفع کر کے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے یہ کہ معتزلہ جویہ کہتے ہیں کہ "ان اللہ حکم کلام ہو قائم بغیرہ" تو یہ کہ معتزلہ حکم کا معنی موجود کلام سے سرت ہیں تو جواب یہ ہے کہ حکم مشتق کا معنی ہے مشتق کا ملحق وجہ اختلاف کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجد پر اس کا اطلاق مفید اختلاف یعنی سواد کے ساتھ موصوف چیز پر ہوتا اس ذات پر نہیں ہوگا جو چیز کے اندر سواد کو موجود کرے۔

ولما تمسک المعتزلة بأن فی اثبات الصفات المخ الى قوله ولما قلن :

ترجمہ : اور جب معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں تو حید کا ابطال ہے یہ سترہ وہی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہو لازم آئے گا اور قدیم وہاں بلکہ اقدوم واجب لہذا نہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ حقد میں کے کلام میں اور مراد متاخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود ذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف عین قدما و ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیے گئے اور آئندہ اس سے زیادہ کا یہ حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول "یہی لا حوہ ولا غیرہ" میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں بلکہ نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہو نہ لازم آئے گا اور نہ

تعد وقد لازم آئے اور اعدادی نے اگرچہ قدامت متعارفہ کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انہوں نے میں اقامت ثابت کئے اور وہ وجود، علم اور حیات ہیں اور ان کا اب۔ این۔ روح القدس، مرکب اور یہ ہا کہ انہوں نے علم میں ان کے بدل کی طرف منتقل ہو چکے ہیں انہوں نے ان کا۔ اور انتقال جائز قرار دیا یہ سب متعارفہ ذات ہو گئیں۔

(اصل برت)

قولہ ولما تہ : مذکور المعترضہ : اس عبارت سے شارح معتزلہ کی طرف سے نفی صحت پر ایک دلیل چلی کرتے ہیں معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ صفات باہر ذاتی میں ذات واجب ہیں دلیل یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ اگر صفات میں ذات نہ ہو بلکہ اس کی ذات سے قائم چیز ہوں اسے خیر ہوں کی اب وہ صفات حادث کو نہیں ہو سکتی وہ نہ قیوم الخواص نہ ہوا نہ توئی نہ خالی و نہ لازم انکی لفظ اوہ قدیم کی تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے کہ غیر یہ صفات بہت سی ہیں تو تعدد قدیم لازم آئے گا اور اس بات کی صحت کو برکتی ہے کہ قدیم اور واجب مترادف ہیں لہذا تعدد واجب مذکور بھی لازم آئے گا اور تعدد قدیم اور تعدد واجب یہ کہہ کر تنہا کے معنی میں حالانکہ تصدی صرف میں قدامت یعنی اب۔ این۔ روح القدس کے قائل ہونے کی وجہ سے یہ قرار دینے کے دوران کا یہ حال ہوگا جو انہوں نے قدیم کے قائل ہوں یعنی حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادہ۔ کعب۔

بعض کلام : خوب۔ یا جو ان سے بھی زیادہ قدیم کے قائل ہوں جیسے کہ بعض مابراہم کے علماء کا قول ہے کہ تخلیق برحق۔ انہوں نے یہ کہہ دیا کہ وہ صفات ہیں تو ان کے تحت مندرجہ ذیل کی طرح جیسے کہ اشعری یہ کہتے ہیں کہ صفات جیسے یہ۔ جل۔ استی ہی اعراض۔ مختلف یہ بھی صفات ہیں ہم ان کے کچھ کو نہیں سمجھتے ہیں نہ ان کی تائید۔

قولہ اشار الی الجواب : مسند اپنے قوس ارحمہ لاخیرہ سے معتزلہ کی مذکور دلیل کا جواب دیتے ہیں خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ لفظ قدیم کا محال نہیں ہے بلکہ قدامت متعارفہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ تعدد نہیں ہیں نہ صفات ذات واجبہ وغیرہ ہیں اور نہ ان میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔

قولہ والذہن صاری وان لم یحصر حوا : اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تصانیق جو تین قدامت کے قائل ہیں اب۔ این۔ روح القدس۔ ان قبول کے بلکہ میں متعارفہ کے

قابل نہیں ہیں اس کے باوجود نصاریٰ کو کافر قرار دے گئے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف و تفرق و تفریق کے نہ ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کے متضاد ہو یا نہ ہو، شرح جواب دیتے ہیں کہ نصاریٰ نے یہ بات کہی ہے کہ ان سے ان عقائد تفریق کے درمیان عقائد لازم آتی ہے، یہ کہ نصاریٰ نے اقامت عقائد و ثابت کئے ہیں، قائم عقائد و ثابت ہے ان عقائد کا معنی اصل کے ہیں ذات جو ذاتی یا غیبی روی میں وہ اقامت عقائد و ثابت ہے۔ مگر یہ بات ہے۔ اور یہ بات ہے کہ ان عقائد میں ذاتی کی ذات سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہونے کی طرف منتقل ہو گیا، جب نصاریٰ نے اقبال کوہ زفر دیا، غیرت کی تو اقبال کو کہتے ہیں اور ان عقائد و ثابت میں رہتا ہے تو یہ اقامت عقائد و ثابت کے لحاظ سے ایک دوسرے کے متضاد ہونے

وَلَمَّا قَاتَلَ أَنْ يَمْنَعَ تَوْفِقَ التَّعَدُّدِ وَالتَّكَاثُرِ عَلَى التَّغَايُرِ الْخَالِي قَوْلَهُ وَلِصَّوْبَةِ هَذَا الْمَقَامِ:

ترجمہ اور محضر غم کے لئے جو کچھ ہے کہ وہ تعدد و تنوع کے عقائد معنی مکان التفات پر موقوف ہونے کا اندازہ کر دے اس بات کے نتیجے میں ہونے کی وجہ سے کہ مراد یہ اندازہ افلاک، اشیاء، زمین، آسمان، وغیرہ متعدد اور مختلف ہیں، باوجود اس کے بیان میں سے بعض دوسرے محض کا، اور اور جو عقل و معانی میں ہوتا ہے، یہ عقل کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے بارے میں سزاں کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اور وہ متضادوں یا نہ ہوں لہذا ان سب یہ ہے کہ کہا جائے محل ذات قدیر کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا، یہ کہ صفات وہ واجب الوجود ذات ہے جس کی حرکت کی جائے بلکہ کہا جائے کہ صفات واجب ہیں اپنے فاعل کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو ان صفات کا مبین ہے اور ان کا فاعل ہے یعنی ذات قدیر کی لئے اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ نہایت واجب الوجود ذات اللہ تعالیٰ اور ان کے احادیث میں معنی صفات و جب معنی بہت ہیں واجب قدیر کی ذات کے لئے، اور ہر لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے وہ اس میں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استقامت نہیں جب واقعہ ہم ذات کے ساتھ قائل ہو اس کی وجہ سے واجب ہوا اس سے مفصل یہ ہو چکا ہے کہ بہت سے قدیم ہونے وجود سے بہت سے ملکہ کا، جو لازم آئے لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ ذات قدیر اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہیں اپنی صفات کی ساتھ موصوف ہیں اور قدیم کا قول نہ کیا جائے، اس بات کی طرف توجہ دہانہ جانے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفات الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

(علی مہارت)

قوله ولقائل ان يمنع: اس عبارت سے شارح اشاعر پر ایک اعتراض وارد کرتے ہیں اشاعر نے جو یہ میں یہ کہا تھا کہ صفات نہ تو واجب کا غیر ہے اور نہ ہی ایک دوسرے کا غیر ہیں تاکہ تعدد و تکثر لازم آجائیں میں پر مقرر یہ کہہ سکتا ہے کہ اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تکثر غیر الفکاک کے موجود نہیں ہوتا ہے بلکہ یہاں ہو سکتا ہے کہ الفکاک تو نہ ہوا اس کے باوجود تکثر موجود ہو مثلاً مرتب اعداد ہیں مرتب اعداد ایک دوسرے کے لئے جزء ہیں اور جزء واد کل میں تقاضا نہیں ہیں کیونکہ

مگر جزء واد کل میں تقاضا ثابت ہوگئی تو کل باقی نہ رہیگا مثلاً چار اور دو مل ہیں دو مل جزء ہیں چار کے لئے اُسران میں الفکاک ممکن ہو جائے تو چار جو سے کل ہے وہ چار نہ رہیگا اس کے باوجود ان اعداد میں تعدد اور تکثر موجود ہیں اس سے معلوم ہوا کہ تکثر تقاضا پر موقوف نہیں جسے کہ اشاعر نے کہا تھا۔

قوله وايضاً لا يتصور: شارح نے یہ عبارت مختلف ہے باقی ناقص پر ماحصل اس کا یہ ہے کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل الفتن والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے چاہے صفات میں تقاضا و الفکاک تسلیم نہ جائے یا تسلیم نہ کی جائے کیونکہ اہل الفتن والجماعت میں سے بعض صفات کی تعداد سات بتلاتے ہیں بعض آٹھ بتاتے ہیں بعض اس سے بھی زیادہ بتاتے ہیں تو صفات کو قدم نہ ماننے کی صورت میں تعدد و قدم ماہر حال لازم آجیگا۔

قوله فالاولیٰ ان يقال: شارح کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ معتزل کہ یہ جواب دیا جائے کہ محال تو ذات بعد بحد تعدد ہے صفات کو قدم نہ ماننے کی صورت میں ایک ذات بمبدأ کی کا تعدد لازم آتا ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ بعض حضرت نے معتزل کی دلیل کے دو مل جواب اور بھی ذکر کئے ہیں۔ ایک یہ کہ قدم نہ وہ ہے جو کہ اولیٰ ہو قائم ہندہ اور صفات اولیٰ تو ہے لیکن قدم نہیں تو تعدد و قدم کی غرضی لازم نہیں آتی بلکہ تعدد و زیادات لازم آتگی۔ اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ محال تو تعدد و قدم ہیں جو قدم نہ ہو قدم ذاتی کے ساتھ صفات تو قدم ہیں لیکن قدم بالذات نہیں بلکہ قدم بالزمان ہیں۔

قوله وان لا يعجزاً علی القول: بجزء و بمتعال سے مضارع کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے ابری کرنا بعض حقد میں نے معتزل کی دلیل کا جو جواب دیا تھا کہ صفات واجب کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذات بعد بحد کا تعدد محال ہے

شارحؒ کہتے ہیں کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیے ہند بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ صفات واجبہ میں بعض ثابت ہیں اس ذات کے لئے جو نہ یقین صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے۔ یعنی ذات باری تعالیٰ کے لئے اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود کہا ان کی بھی نرا وہی ہے۔ یعنی صفات ثابت ہیں ذات باری تعالیٰ کے لئے شارحؒ کہتے ہیں کہ صفات فی نفسہ ممکن ہیں۔

ولا استعمالہ فی قدم الممكن: اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دیا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ صفات کو اگر فی نفسہ ممکن تسلیم کیا جائے تو اشاعرہ کے ہاں یہ بات مقرر ہو چکی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے جب حادث ہو گئے تو یہ کیسے ذات واجب الوجود کے لئے صفات بن سکتے ہیں شارحؒ جواب دیتے ہیں کہ ممکن جب ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اس کے لئے واجب ہو غیر منفصل ہو تو اس ممکن کے قدیم ہونے میں کسی قسم کا استحالہ نہیں ہے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ممکن کا قدیم ہونا اس وقت محال ہے اگر واجب سے بالاعتقاد و معاد و ہو صفات کا مصدر اس طور پر نہیں بلکہ صفات کی نسبت ذات کی طرف ایسی ہے جیسے لازمہ کی نسبت ملزوم کی طرف بطریقہ ایجاب ہوتی ہے اور جو چیز واجب سے بطور ایجاب صادر ہو وہ قدیم ہوتا ہے۔

فلیس کل قدیم الہا: اس عبارت میں تو تصریح یہ ہے اور ماقبل شارحؒ نے جو یہ کہا تھا "ولا استعمالہ فی قدیم" لیکن اس پر یہ عبارت متصرع ہے یعنی جب صفات ممکن ہیں تو ہر قدیم الہا نہیں ہو سکتا کیونکہ الہ تو واجب الوجود ہوتا ہے تو یہ ثابت ہو چکی کہ تعدد الہ کا تو فی تو حید کے معنی میں نہیں تو حید کے معنی میں جب ہوتا اگر صفات واجبات غیر ممکنات ہوتی۔

ولا کن یشبہی: شارحؒ کہتے ہیں کہ نہ سب یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ صفات میں سے ہر ایک قائم بذاتہ ہے اور موصوف ہیں صفات الوصفیت کے ساتھ۔

فیاندھن: یہ نئی عبارت اللہ کے لحاظ سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ ہر قدیم الہ ہے لیکن اصل علم اگر صفات پر یہ اطلاق کرے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

ولعوبۃ هذا السقام: ماقبل جو یہ بات گزری کہ صفات یقین الذات ہیں اور زائد ہیں ذات پر اگر زائد تسلیم کی جائے تو یہ واجب ہیں یا ممکن ہیں تو اس بحث کے مشکل ہونے کی وجہ سے معقولہ اور لزامہ نے صفات کا انکار کیا۔ فلا سفہ

کہتے ہیں کہ صفات اگر ذات پر نہ ہو تو یہ صفات ار ذات سے صادر ہوتے ہیں بات لازم آگئی کہ احد تہیکی شئی کے لئے قائل بھی ہے قائل بھی ہے ایک وقت اور یہ حال ہے اور اگر ذات سے صادر نہ ہو بلکہ غیر سے صادر ہو تو بحال واجب بغیرہ کی خرابی لازم آگئی یہ بھی محال ہے۔ معترض یہ کہتے ہیں کہ صفات اگر نہ ہو ذات پر تو وہی حال سے خالی نہیں۔ قدیم ہوگئی یا حادث، اگر قدیم ہو تو قدیمہ کی خرابی لازم آگئی اور اگر حادث ہو تو قیام لحاظ بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آگئی اور اگر اس صفات کے ذاتی تو ہیں لیکن صفات کو نہ ہم نہیں مانتے میں تہ قدیمہ کی خرابی سے بچنے کے لئے اساعہ کہتے ہیں کہ صفات قدیم ہیں تو قیام لحاظ بذاتہ تعالیٰ کی خرابی نہ ہم نہیں آگئی، پھر تہ قدیمہ کی خرابی سے بچنے کے لئے اس طرح سے کہا کہ صفات نہ ہمیں ذات واجب میں نہ غیر ذات واجب میں۔

فان قيل هذا في ظاهر رفع للتقيضين الخ الى قوله وفيه نظر :

ترجمہ پھر اگر معترض عرض کرے کہ یہ تو بظاہر رفع للتقيضين الخ الى قوله وفيه نظر : کا مفہوم اگر عینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ وہ سے مشابہت غیرت کی تفسیر و وجہ ہو کر اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے۔ دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جاتے دوسرے کے عدم کے ساتھ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو، اور عینیت کی تفسیر دو چیزوں کا مفہوم ہونے کی تفاوت سے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے لہذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے ہاں خود یہ ایک شئی ایسی ہو کر اس کا مفہوم عینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر بھی موجود نہ ہو مثلاً جز کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ یہ تو بالذات تعالیٰ ذات اور اس کی صفات ذاتی ہیں اور ذاتی یہ عدم محال ہیں اور واحد من العشرہ کا ہوا، بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا ہوا، بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جز ہے لہذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفت معینہ کے تصور ہے لہذا وہ غیر ذات ہوں اسی طرح مشابہت نے اکر کیا ہے

(علی ہدایت)

قوله فان قيل : اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض مصلحت کے اس

قول پر ہے جو صفات کے بارے میں اس نے کہا تھا = وہی لامع و لاغیر = اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول بظاہر ارتقاغ القہضین ہے اور حقیقت میں اجتماع بین القہضین ہے کیونکہ مصنف نے یہ کہی خاصہ میں مکی ثقی عینیت ہے اور ثقی عینیت: ثبات مغیریت ہے اور جب یہ کہا ولاغیر، اس میں ثقی غیریت ہے اور ثقی غیریت ثبات سمعیت ہے۔

قوله لان المفهوم من الشئین: اس عبارت سے شارح اہل تہذیب کرتے ہیں عینیت اور غیریت کے مفہوم کو حاصل کیا ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی تقاضا ہے کیونکہ اگرچہ ان کے مفہوم کا ایک اور عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک یہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے مصنف نے جب یہ کہا کہ صفات میں ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ صفات غیر ذات ہیں چہ جب اس طرف سے یہ کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ ذات میں تو عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہو دونوں کا ثبوت اجتماع القہضین ہے۔

قوله قلنا قد فسرنا الغیریۃ: اس عبارت سے شارح اصناف مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں جواب دہ اصل انہر قاض اور اثرات واسطہ ہے کہ مشائخ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر یہ کی ہے کہ دونوں چیزوں سے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے نہ ہونے کا تصور ممکن ہو یعنی دونوں چیزوں میں سے ایک کا وجود سے انکار کا دروازہ ممکن ہو اور مشائخ نے عینیت کی تفسیر یہ کی ہے کہ دونوں چیزوں کا ہونا ایک دوسرے کا لازم ہے ایک دونوں چیزوں کی تفسیر یہ ہے کہ ذات سے عینیت اور غیریت کے درمیان واسطہ نہ ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور ذاتی صفات میں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں تو باری تعالیٰ کی ذات اور صفات میں عینیت نہ ہونی اور چونکہ باری تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں ازلی ہیں دونوں کا زوال محال ہے اس لحاظ سے ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی۔ اسی طرح جبر اور ازل ہے مشائخ یہ کہتے ہیں کہ جو کچھ کائنات میں بھی نہیں کیونکہ ان کا مفہوم ایک نہیں اسی طرح زوال کا طریقہ بھی نہیں مثلاً کسی نے یہ جالیس غنی غیر مذکور راہم اب شرع اور عرف میں شخص پر ساتھ بیدار ہم اور نہیں کرتے ہیں بلکہ شرع اور عرف اس شخص پر ساتھ یہ ہے چند خادو پروردگار ایک لازم کر دیتے ہیں اور یہ خادو اور اس ملک میں وہ ہیں مشرہ ہیں۔

قوله الواحد من العشرۃ يستعین بقاؤه بذاتہا: یہ عبارت چونکہ ہے اقلیٰ عقل اور مذکور کے اصل مفہوم یہ ہے کہ بقاؤ واحد اس شے سے کہ نہ ہے مشرہ کے لئے غیر مشرہ کے کمال ہے یعنی عدم مشرہ سطرہ ہے عدم

واحد کے لئے کہتے ہیں کہ تبارک نہیں کہے کہ عدم مشترک نہیں عدم واحد ہے۔

قرلہ بخلاف صفات المحدثہ : صفات محدثہ جیسے قیام و انقراض یہ صفات محدثہ اپنے موصوف - جہاں وال
النفکات قبول کرتے ہیں وہ صفات ہی ثابتہ و صواب کا غیر ہوں گی۔

وفیہ نظر لانہم ان لرا دواہیہ صفة الانفکاک من الجانین الخ الی قولہ

ولا ینال

ترجمہ

آباد اس میں اشیاء سے جس لئے انرا نہیں ہوں انکانا انکانا سے جائیں سے انکانا کا جس نے نہ ہو اور اس
سے تو یہ تعریف عالمہ و صانع عالمہ کی ہے اور عرض کی وجہ سے اسے اسے کی کیونکہ صانع عالمہ جو اس کی وجہ
سے صانع کے عدم کے ساتھ مانے۔ جبکہ تصور نہیں کیا جائے کہ اس کی عرض مثلاً اس لئے جو کہ طبع کل کے اور یہ ظاہر
ہے کہ جو ایک بار اس کی مخالفت قطعی ہے اور اس ایک ہی جواب سے کافی سمجھیں و نیز اور کل اسی طرح اسے اسے اور صفت
کے درمیان مخالفت لازم ہے اس کی جو اسے فی کل کے ہر ذات کے بغیر صفت کے لئے جاتے کا امکان قطعی ہونے کی
وجہ سے اور غیر مشترک کے واحد کے ساتھ کا کل ہوں جو انرا کیا ہے اس کا ساتھ لکھا ہے۔

قرلہ وفیہ نظر فی غیرت کی تعریف میں اشارت ہے جو ممکن انکانا کہ ہے انرا ممکن انکانا سے عدم و امکان

انکانا کہ ممکن جائیں کہ وہ اس میں سے جو ایک ہا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ہو تو تعریف مقتضی ہو جاتی ہے
عامہ کو اس کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے اس سے کہ اس کی عام سے انکانا کہ کہیں کہ ہے کہ کہہ عامہ کہ ثابت ہے
و عالم صانع سے انکانا کہ قبول نہیں آسکتا ہے تو انکانا کہ صرف صانع کی طرف سے ہوگی و ہر طرف سے نہ ہونی ای
طرح عرض کی نسبت کرتے ہوئے جس کی طرف اس کا عرض سے انکانا کہ ہوسکتا ہے جس کی طرف اس کا کل سے انکانا کہ نہیں
ہو سکتا ہے حالانکہ عالم اور صانع کی طرح جسم اور ہوا میں مخالفت قہمی ہے بعض یہ یقین جیسے عالم خیر کی اسے ملا عرض کا
جو یہ بیان ہے کہ انکانا کہ سے عدم اس کا کہ انکانا کہ کی موجودہ انکانا کہ فی اخیر ہا تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا اس
وجہ سے کہ صانع عالم سے انکانا کہ قبول کرتا ہے جو درمیں اور عالم صانع سے انکانا کہ کہیں کہتا ہے سمجھ میں کی طرف
جسم عرض سے انکانا کہ قبول کرتا ہے جو درمیں و عرض جسم سے انکانا کہ قبول کرتا ہے سمجھ میں اور غیرت کے تحقق
کے لئے صرف ایک بہت سے انکانا کہ کافی سمجھیں تو کل اور جز اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مخالفت لازم

آئیگی کیونکہ یہ بات قطعی ہے کہ جزو کا وجود بغیر کل کے جائز ہے اسی طرح ذات کا وجود بغیر صفت کے جائز ہے۔

قولہ وما ذکر من استعالة: اس عبارت سے اشارت اس بات کا دلیلیہ کرنا چاہتے ہیں جو پہلے کہا تھا کہ واحد بن احمر اس حیثیت سے کہ مشرک کا واحد ہے اسکا وجود بغیر مشرک کے محال ہے شرعاً فرماتے ہیں کہ اسکا نہ دفاہر ہے کیونکہ اگر مشرک نہ ہے تو نہ ہے اسکا نہ بھی واحد موجود ہے۔

ولا ینقال المراد امکان تصور وجود کل منهما الخ الی قولہ فان قیل:

ترجمہ: یاد رہے نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ فرضی ہو اگرچہ محال ہو اور نہ لم کے وجود کا تصور کر لیا جاتا ہے پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے یہ خلاف جزو اور کل کے کہ جس طرح مشرک کا بغیر واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحد من العشر کا مشرک کے بغیر وجود محال ہے اس لئے کہ اگر اسکا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشر نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ کوئی اضافت معتبر ہے اور اس صورت میں انکار کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشارک نے اس بنیاد پر کہ عنفات کے عدم کا ان کے زلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جا سکتا عنفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے باوجود اس بات کے کہ قہمی ہونے کے کہ بعض عنفات مثلاً عالم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر کسی دوسری صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انہوں نے اس معنی کا مراد نہیں کیا ہے علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محسوس میں درست نہیں رہتی اور صحت اضافت کا اعتبار کیا جاتا ہے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً اب اور ابن اور انہوں اور جیسے علت اور معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونی لازم آئے گی اس لئے کہ غیریت اُسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی کمال نہیں ہے۔

(علی عبارت)

قولہ ولا ینقال: مشارک نے غیریت کی جو تفسیر کی تھی کہ ایسے دو موجود جن میں سے ہر ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو اس تفسیر کی بعض نے ایسی توجیہ کر لی ہے جس سے مشارک پر وارد شدہ اعتراض دفع ہو جاتا ہے، توجیہ یہ کہ دونوں مغایرت میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہو اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال ہو اب کوئی اعتراض وار نہیں ہوگا کیونکہ غیریت کی تفسیر میں جو امکان اور انکار ہے اگر امکان

الکتاب میں جو ممکن مراد ہو تو عالم اور مدنی کے درمیان مفارقت ثابت ہوئی جس طرح صانع کے وجود کا تصور عالم کے عدم کے ساتھ ممکن ہے اسی طرح عالم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن ہے کیونکہ پہلے عالم کے وجود کا تصور ہوتا ہے پھر صانع کے وجود اور ثبوت کا برعکس سے صحابہ ہوتا ہے اگر عالم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن نہ ہوتا تو دلیل اور برهان کو نصب کرنا مثبت ہونا بیکمال ہوتا۔

قوله بخلاف الجزء مع الكل: اور کل میں ایک کے وجود کو دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن نہیں کیونکہ جس طرح غرض کو نہ کُل ہے ایسے وجود کا واحد کے عدم کے ساتھ تصور ممکن نہیں اسی طرح واحد میں الغرض وجود کے بڑے ہے غرض کا وجود کا تصور بغیر غرض کے ممکن نہیں اس کیفیت سے کہ وہ واحد میں الغرض وہی واسطہ سے ضرور واحد میں الغرض کے درمیان مفارقت ثابت نہ ہوگی بلکہ حالی ذات میں صفت کے ہے مجلہ ذات کے اندر یہ غرض کی وجہ سے کہ یہ ذات ہے اس صفت کے لئے۔

قوله لاناقول: اس عبارت سے شارح توجیہ مذکورہ کا نقل کرتے ہیں حاصل ان کا یہ ہے کہ وہ مشائخ جنہوں نے یہ بات کی تفسیر مکانی لگا کر کہ اسے سہل ہے ان مشائخ نے صفت کے درمیان عدم مفارقت کی تصریح کی ہے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ ہم قدرت کے غرض نہیں مشائخ کی یہ بات سنی ہے اس بات پر کہ صفات کا عدم تصور نہیں کیونکہ صفات انہی میں انہی پر عدم کا بخاری ہونا محال ہے تو اگر توجیہ مذکورہ کو درست تسلیم کیا جائے تو صفات میں بھی مفارقت لازم آئے گی بشرط اس وجہ علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری مثلاً کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ صفت غم اور صفت میں مفارقت مانی جائے تو جن لوگوں نے یہ توجیہ ذکر کی ہے یہ مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے۔

قوله مع انه لا يستقيم: اس عبارت سے شارح دوسری جہہ کرتے ہیں توجیہ مذکورہ کے بظان یہ پہلا جہہ جو شارح نے ذکر کیا وہ غیریت کی تخریص کے لئے ہونے کو باطل کر دیتا ہے اور یہ دوسری جہہ غیریت کی تخریص کے باعث ہونے کو باطل کرتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ وجود غرض کا تصور غرض کے ثبوت سے توجیہ مذکورہ کے خلاف ہے جب یہ سمجھا ہے تو لازم ہے کہ غرض اور ممکن میں بذات نہ ہو بلکہ غرض اور ممکن میں مفارقت ہے۔

قوله ولواعبرت الاضافه: اس عبارت سے شارح تیسری جہہ ذکر کرتے ہیں توجیہ مذکورہ کے باطل ہونے

یہ توجہ مذکور کے قائل حنیفہ کہ تھا۔ واصل ان وصف اضافت معترضہ اشارت رد کر کے فرماتے ہیں کہ اگر وصف اضافت کو مستحق مانا جائے تو یہ ان دو چیزوں میں سے ہم معارضت لازم آگئی جن کے درمیان علاقہ تضادیت کا یہ متضاد نہیں ان دو چیزوں کا نتیجہ ہی نہیں کے درمیان نسبت متضادہ ہو یعنی ایسی نسبت ہو جن میں سے ایک کا تعقل دوسری کی تعقل پر متوقف ہو پھر ہم سے چاہیے یہ دونوں نسبت ایک نوع سے ہو چسے اخوات یا دو نوع۔ یہ ہو چسے ابواب اور اخوات یا دو چیز یا مذکور کے حافظ سے اب اور ان کے درمیان اسی طرح علت اور معلول کے درمیان معارضت نہ ہوئی چاہئے نہ انکار ان کے درمیان معارضت کا نہ ہونا قطعی ظہر پر ہر محل ہے۔

فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم الخ الى قوله وذكر في التبصرة:

ترجمہ

دیکھ اگر تم کہنا ہے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا۔ یا ہوا وغیرہ سے متضاد کی مراد یہ ذکورہ وصفات مفہوم کے اعتبار سے جن ذات میں ہیں اور خود خدائی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجہ کے اعتبار سے اتحاد و شریک ہے تاکہ اصل درست ہو اور مفہوم نے اعتبار سے تقابلی کا مکمل مفید ہو جیسا کہ ہمارے قوس کا انسان کا ہے میں برخلاف ہمارے قوس کا انسان جزائے کہ وہ صحیح نہیں در ہمارے قوس کا انسان انسان کا کہ وہ مفید نہیں ہم نہیں کہے کہ یہ بات درست ہے جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست ہے ہم دقت بھیجی چیزوں میں درست نہیں ہے جو انکار کیا۔ ان کے بارے میں ہے اور نہ از او غیر محمول مثلاً واحد من المعترض اور یہ زیادہ میں درست ہوگی۔

(اصل برت)

قولہ فان قيل اشعار دے صفات کے بارے میں جو یہ کہا تھا یا ہوا وغیرہ تو اشعار پر اعتراض دارو ہوا تھا کہ اس سے تو اشعار تعین نہیں اور اعتبار تعین کی قربانی لازم آگئی بعض نے لاجوا وغیرہ کی ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے اشعار پر وارد شدہ اعتراض دفع ہو جاتا ہے توجیہ یہ ذکر کی ہے کہ اشعار کی مراد الاخرت سے ہے کہ بحسب المفہوم سنات جن ذات نہیں اور والا اشعار سے اشعار کی مراد بحسب الوجہ و صفات غیر ذات نہیں جیسا کہ تمام کلمات میں ملتی غمہ رہا ہے کیونکہ موضوع اور محمول میں وجہ کے لحاظ سے اتحاد و شرط ہے کہ مکمل صحیح ہو جائے اسی وجہ سے زیادہ حاصل عمر یہ صحیح نہیں کیونکہ دونوں میں اتحاد بحسب الوجہ و اشعار اور موضوع و محمول میں تقابلی بحسب المفہوم مشروط ہے تاکہ مکمل مفید ہو جائے کیونکہ اگر مفہوم کے لحاظ سے تقابلی ہو تو مکمل اشیائی تھا نفسہ لازم آگیا اور اشیائی ذات پر حاصل کرنا عبت ہے

انسان کا تب نہا بھیجے ہے کیونکہ کاتب پر انسان پر انسان کے ساتھ وجود میں متحد ہے اور مفہوم میں مغایرت ہے
مصلیٰ کی شرائط کے وجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ مثال بھیجی ہے بخلاف اسکے کہ یوں کہا جائے انسان فخر کہ یہ فعل بھیجنا نہیں ہے
اور بخلاف اسکے کہ یوں کہا جائے انسان انسان کہ یہ فعل غیر مفید ہے کیونکہ موضوع اور محمول کے درمیان تغایر محسوس
الغیر مفہوم نہیں ہے تراشامع نے صفات کے بارے میں جو یہ کہا تھا لاھو ذنا غیرہ الکی مرویہ ہے کہ صفات مفہوم کے اعتبار
سے ہیں ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود نہ رکھتی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ ہیں ہیں۔

قوله قلنا وہی عبارت سے خارج توجیہ کو رکاز کرتے ہیں عمل اس کا یہ ہے کہ یہ باز نہیں۔ مثال کی مراد یہی
جو جس کو صاحب توجیہ نے ذکر کی ہے اس وجہ سے کہ اتحد و سبب الوجود اور تغایر محسوس مفہوم صفات مشقہ میں تو صحیح ہے
کیونکہ صفات مشقہ ذات پر محسوس ہوتی ہے جیسے۔ لکھ عائم۔ لکھ قار۔ سمعی۔ وغیرہ لیکن صفات میں یہ توجیہ نہیں ملتی
سکتی ہے کیونکہ صفات ذات پر محمول نہیں ہوتی ہے۔ لکھ عائم۔ لکھ قار۔ سمعی۔ لکھ نہیں کہہ سکتے ہیں اور اشاعرہ جو لاھو ذنا غیرہ
کہتے ہیں وہ صفات کے بارے میں کہتے ہیں نہ کہ اس صفات کے بارے میں۔

قوله ولا فی الاجزاء الغیر المعمولة اجزاء کو غیر محمول کے ساتھ متعلق کر کے اجزاء یا اجزاء محمول ہے۔
اجزاء متعلق نہیں اور فصل ہوتے ہیں جیسے حیوان اور مطلق الکامل صحیح ہے چنانچہ یہ حیوان کہہ سکتے ہیں ذیہ باطن کہہ سکتے
ہیں۔ اجزاء غیر محمول کا اپنے کل پر نہیں درست نہیں چنانچہ وہ اندھ مشرق نہیں کہہ سکتے ہیں اسی طرح لکھ ذیہ نہیں کہہ سکتے
ہیں۔

فائدہ: علامہ عبد العزیز فرحہارائی لکھتے ہیں کہ صاحب مواقف نے کلام میں ایسی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ پھر اس پر استرخش
دارندہ ہو جائے اصل لکھ یہ ہے کہ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے کلام کی جوتوجیہ کی ہے وہ صفات لکھ یہ ہے اگرچہ
سوئی کلام سے عموم معلوم ہو رہا ہے اور باقی توجیہ اجزاء غیر محمول کو پھر استرخش نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة الخ الى قوله وهي العلم:

[ترجمہ] اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور پندرہ کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا بغیر حاشیہ حالت کے
ملاوہ متفہمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں جس نے تمام مقولہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر
جہاں نہ باتوں میں سے شہرہ کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ مشرور تمام افراد کا یوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے ملاوہ افراد کے

ساتھ شائے نہیں اگر وہ احد عشرہ کا غیر ہوگا تو اپنی غیر ہوگا اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ کہ عشرہ غیر واحد کے موجود ہو اور اس طرح اگر یہ زیادہ کا غیر ہو تو اپنی ہی غیر ہوگا یہ حدب شہرہ کی بات تھی اور اس لئے کہ وہ خود منف ہے اور تخلقی نہیں۔

(عل عبارت)

قوله وذكر في التبصرة: اس عبارت سے شارح صاحب تبصرہ نے قول ابوہریرہ کے پیش کرتا ہے کہ اگر غیر غیر محمول نہ اپنے کل سے تین ہیں اور نہ غیر میں صاحب تبصرہ نے کہا ہے کہ واحد میں عشرہ کا عشرہ کے غیر ہونے کا اور یہ زیادہ کا یہ کے غیر ہونے کا مشکوک میں سے کوئی بھی قول نہیں ہے صرف معترضین حارث معتزلی اسکا تامل سے جس پر تمام معتزلے اسکی مخالفت کی ہے اور معترضین حارث کی اس بات کو اسکی نہایت پر سکون کیا ہے مخالفت اس حدب سے کی ہے کہ معترضین حارث کا یہ قول عرف اور لغت کے مخالف ہے اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد کے مجموعہ کا نام ہے جن سے دو مرکب ہے لہذا افراد پر صادق آئے گا کہ وہ باقی افراد کے ساتھ ملکر عشرہ ہے اب اگر وہ سن عشرہ عشرہ کا غیر ہوگا تو چوتھ اس عشرہ میں خود بھی داخل ہے تو واحد اپنی ذات کا غیر ہوگا۔

قوله وان يكون العشرة بدوثة: اس عبارت میں یہ لفظ آئی ہے اسنو سرور کے ساتھ پڑھنا بھی جائز ہے اس وقت یہ ان تالیف کا معطوف ہے شارح نے قول **لا بد من العشر** پر معنی یہ ہوگا کہ عشرہ غیر واحد کے وجود نہیں ہوگا۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ ان معنوں کا صیغہ ہے معطوف ہے لفظ **الغلب** پر جب ان معنوں کا صیغہ ہوگا معنی یہ ہوگا کہ لازم آئے گا کہ دو عشرہ غیر واحد کے اگر باہر کرید زیادہ کا غیر ہوگا تو یہ اپنی ذات کا بھی غیر ہوگا کیونکہ زیادہ تو نام ہے پر غلطو بعد تمام معنوں کے تو یہ میں اور بھی داخل ہے اور شئی کا اپنی ذات کا غیر ہونا باطل ہے۔

قوله ولا يغني: شارح فرماتے ہیں کہ اس قول میں ضعف ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ شئی کا کئی شئی میں سے ہونا اور ایکے بغیر موجود نہ ہونا یہ عدم مغایرت پر اہل نہیں کرتا ہے حاصل یہ کہ شئی کا کئی شئی کے کل کا مغایر ہونا اس بات پر ذات نہیں کرتا کہ وہ اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جز کے مغایر ہو۔

وهي صفاته الاولية العلم الخ الي قوله والارادة:

ترجمہ: اور اولیٰ صفات کی صفات زیر غم ہے وروا میں ازلی لغت ہے جس سے معنومات منکشف ہوئی ہیں ان کے

تو علم کا تعلق اس سے ہے کہ زید پہلے گھر میں تھا یہ تو علم اسی میں تغیر لازم آیا حالانکہ تغیر حدوث کو منظم ہے حدوث ازلیت کے معنی ہے۔ جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ علم کا معلومات کے ساتھ دو قسم کا تعلق ہوتا ہے ایک وہ تعلق ہے جو کہ قدیم ہے اس پر جو کوشاں ہے جسکے ساتھ علم کا تعلق ممکن ہو ازلیات ممکنات حادثات و حالات میں سے یہ تعلق حادث ہے، اور اور اس کا تعلق ہے جو متجددات کے ساتھ مختص ہے متجددات کے وجود کے وقت موجود ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا علم ازل میں اس بات کے ساتھ متعلق تھا کہ زید گھر میں داخل ہوگا پھر زید گھر میں داخل ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کا علم اس بات سے متعلق ہے کہ زید گھر میں داخل ہے اور جب زید گھر سے نکلا تو علم کا تعلق اس بات سے ہے کہ زید گھر میں داخل تھا ان میں سے پہلا تعلق ازلی ہے اخیر دو تعلق حادث ہے تو یہ تغیر تعلق میں، واللہ کہ صفت میں اور تغیر تعلق میں صفت کو منظم نہیں ہے۔

فائدہ: علامہ عبد العزیز فرحاردی تعلق صفت کے بارے میں ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ جیسے ستون کو حرکت دی جائے تو وہ ستون کبھی تو آگے دائیں جانب کبھی بائیں جانب کبھی آگے اور کبھی پیچھے ہوتا ہے حالانکہ ستون بذاتہ اپنی حالت پر ہے تغیر جو واقع ہو چکا ہے وہ اپنی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے ہے۔

قولہ وہی صفة ازلیة: اس عبارت میں کوثری مقدورات بظاہر اشعریہ کے مذہب پر مبنی ہے اشعریہ یہ کہتے ہیں کہ نگوین مستقل صفت نہیں بلکہ رافع ہے قدرت کی طرف۔ مگر یہ کہتے ہیں کہ قدرت صلیب محکم ہے ارادہ صفت مخرج ہے نگوین صفت مؤثر ہے مگر یہ کہ تاثر میں تاویل کی جائے تاویل یہ ہوگی کہ قدرت شئی کو واجب تعالیٰ سے منکر الصدور بنانے میں مؤثر ہے۔

قولہ عند تعلقاتها بها: اس بات میں اختلاف واقع ہو چکا ہے کہ قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے یا حادث، جو حضرات صلیب نگوین کے کمال ہیں ان کے نزدیک قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ سے مقدور کا ماوراء ناسی زمانے کے ساتھ مختص نہیں ہے اور جو حضرات صفت نگوین کی فہمی کرتے ہیں جیسے اشعریہ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ قدرت کا ازل میں مقدورات کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہو چکا ہے خصوصاً اوقات میں جب دو وقت حاضر ہو جاتا ہے تو مقدور عدم سے نکل جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ قدرت کا تعلق مقدور کے ساتھ حادث ہے شارح کے نزدیک بھی یہی قول مثالی ہے۔

قولہ وہی بمعنی القدرۃ: مصنف کا قوت کو یہاں ذکر کرنا دو وجہ سے ہے ایک یہ کہ تنبیہ کرنا ہے کہ بات پر کہ

قوت اور قدرت دونوں مترادف ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اشارہ کرتا ہے اس بات کی طرف کہ ذات باری تعالیٰ پر لفظ قوی کا اطلاق کرنا درست ہے۔

قوله لا علی سبیل التعلیل: خزانہ خیال میں جو صورتیں جمع ہو جاتی ہے انکے ادراک کو تخلیل کہا جاتا ہے جیسے کہ شاذید کو دیکھا یا کسی نے کوئی آواز سنی تو انکی صورتیں حاسب خیال میں مدغم ہو جاتی ہیں لیکن یہ ادراک اس ادراک سے کٹ کر رہے ہیں جو ادراک سمع اور بصر سے ہوتا ہے۔

قوله والقوہم: محسوسات جو معانی جزئیہ غیر محسوسہ موجود ہوتی ہیں انکے ادراک کو قوہم کہا جاتا ہے جیسے شاذید کہ اسکا ادراک حاسب و ہم کے ذریعہ سے ہوتا ہے نہ کہ سمع اور بصر کے ذریعہ۔

فائدہ: اس کلام سے شارح کا مقصد یہ سید ہے مائل جو ”اور انکا ناما“ کہا تھا اس کے لئے، اس لئے کہ علم بالمحسوسات اور علم بالبصرات ایسا ادراک ہے جو کہ تخلیل اور قوہم کے ساتھ مشابہ ہے لیکن ادراک نام محسوسات اور اک نام وہ ہے جو حاصل ہو سمع یا بصر کے ذریعہ۔

قوله ولا علی تاثیر حاسبہ ووصول ہولہ: اس عبارت سے شارح ایک شبہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں یہ شبہ قاسمہ کی طرف سے وارد ہوا ہے، شبہ یہ ہے کہ حاسب سمع اور حاسب بصر اس وقت تک ادراک نہیں کر سکتے ہیں جب تک حاسب معنوی محسوس کا اثر قبول نہ کرے اسی طرح کسی آواز کے سننے کے لئے ضروری ہے کہ کان کے مداخل میں ہوا پہنچ جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو اعضا و جوارح سے پاک ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حاسب کا اثر کو قبول کرنا اور ہوا کا پہنچنا یہ حیوانات میں ہوتے ہیں واجب حقانی کو حیوانات پر تو اس کرنا یہ حماقت ہے۔

قوله ولا یلزم من قدمہا: اس عبارت سے شارح فلاسفہ کی طرف سے وارد ہونے والا ایک اور شبہ کا دفعیہ کرتا چاہتے ہیں فلاسفہ یہ شبہ پیش کرتے ہیں کہ مغنیہ سمع اور مغنیہ بصر کو اگر ازل میں ثابت مانی جائے باوجود اسکے کہ محسوسات اور مصورات حادث ہیں یہ منطوق ہے، شارح اسی شبہ کو دفع کرنے فرماتے ہیں کہ مغنیہ کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ محسوسات اور مصورات بھی قدیم ہو جیسے کہ علم اور قدرت کے قدیم اور ازلئی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ معلومات اور قدرت وراثت بھی قدیم ہو سمع اور بصر وغیرہ صفات قدیمہ میں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہوتے ہیں۔

والارادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الحي الخ. الی قولہ وفيما ذکر:

ترجمہ: باور ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ ہر ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور ہم کا تعلق ذرات کے تابع ہونے کے ساتھ خاص کرنے کا تعلق ہوتی ہے۔

(صی عبارات)

قولہ وهما عبارتان: یہاں ہر کے نزدیک ارادہ اور مشیت دونوں مترادف الفاظ ہیں لہذا اور: اصطلاحاً۔

فائدہ: محافل قاری لہذا کہ میں کہ ارادہ اور مشیت ذات باری تعالیٰ میں ایک ہی ہیں جس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک مقام پر فرماتے ہیں **يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ** لہذا دوسری آیت میں فرماتے ہیں **وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِشَيْءٍ** لہذا یہ دونوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے ارادہ اور مشیت جدا جدا صفتیں ہیں جس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی پیروی سے پرس کہا کہ **لَوْ كُنْتُ مُتَكَلِّمًا لِّمَلَكٍ مِّنْ مَّلَائِكَةٍ أَوْ نَذِيرًا مِّنْ نَّذِيرِ الْمَلَأِ** تو طلاق واقع نہیں ہوگا کیونکہ اگر یہی سے ہیں کہا **لَوْ كُنْتُ مُتَكَلِّمًا لِّمَلَكٍ مِّنْ مَّلَائِكَةٍ أَوْ نَذِيرًا مِّنْ نَّذِيرِ الْمَلَأِ** تو طلاق واقع ہو جاتا ہے (انہی کا مراد) کہ اگر یہی کہتے ہیں کہ ارادہ صرف حادث ہے مشیت صفت قدیمہ ہے اگر یہی کہے اس قول کا بطلان بالظن ظاہر ہے کیونکہ اگر ارادہ صفت حادث ہو تو محتاج ہوگی دوسری صفت حادث کی طرف وہ بھی حادث ہے تو محتاج ہوگی تیسری صفت حادث کی طرف تو تسلسل لازم آجیگا تسلسل باطل ہے تو اگر یہی کہے تو کسی باطل ہے

قولہ تخصیص احد المقدرین: مقدرین سے مراد فعل اور ترک فعل ہے۔

قولہ مع استواء نسبة القدرة: اس عبارت سے شارح صفت ارادہ کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں نیز اس بات پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ صفت ارادہ غیر ہے قدرت سے، حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ فعل اور ترک فعل دونوں صحیح ہیں فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف قدرت کی نسبت برابر ہے اسی طرح اوقات کی طرف بھی قدرت کی نسبت برابر ہے نہ اگر صفت قدرت سے کوئی فعل کسی وقت میں صادر ہو جائے مثلاً فرعون کے کہ صبح کے وقت میں صفت قدرت سے کوئی فعل صادر ہو یا تو تریح یا امرئ کی خرابی لازم آتی کیونکہ قدرت کی نسبت تو تمام اوقات اور تمام مقدرات کی طرف برابر ہے لہذا ایک اور صفت کی ضرورت ہے جس صفت کی وجہ سے صبح کے وقت میں مقدر کے ہونے کو تریح صحیح مل گئی ہے وہ صفت اولیٰ ہے۔

وفیما ذکر تنبیہ علی الرد علی من زعم الخ الی قرلہ والنفل:

ترجمہ : اور مذکورہ ممکن نشان کو انوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ ہو کر نہ والا ہے نہ مضروب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا مخرق نہ ہو اسے کیسے ہو سکتا ہے اس حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا مخرق کر دیا ہے اور اگر وہ ارادہ مکی دھتا تو ضرور قلع ہوتا۔

(حل عبارت)

قولہ وفیما ذکر : پہلے سے یہ بات ثابت ہو چکی تھی کہ ارادہ کا دو مشیہ دونوں مترادف ہیں اور دونوں کی تخریف کی گئی تھی اب تو جب انھیں احد متعدد میں داخل کر کے ساتھ اور اتن کا ان دونوں کو عصات ازیم میں ذکر کرنا یہ تنبیہ ہے کہ امیہ پر رد کرنے کے لئے کہ امیہ یہ کہتے ہیں کہ مشیہ قدیم ہے ارادہ حادث ہے مشیہ کا تعلق مطلق ایجاد و شئی کے ساتھ ہے اور ارادہ کا تعلق وقت مخصوص میں ایجاد و شئی کے ساتھ ہے اور اگر امیہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام کو دھت کو جائز سمجھتے ہیں۔

قولہ قائمہ بذات اللہ : اس عبارت سے بعض معتزلہ پر بھی رد کرنا مقصود ہے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے کسی فعل کا ارادہ کرنے کا یہ معنی ہے کہ اس فعل کے کرنے میں وہ مجبور نہیں ہے یہود کرنے والے نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ اس فعل کے کرنے میں مضروب ہے کہ غیر نے غلبہ پایا ہو اس پر فعل کرنے سے منع کیا ہو معتزلہ میں سے یہ گمان کرنے والا حسین بخار ہے اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فعل بعد کا ارادہ کرنے کا یہ مطلب ہے کہ اس نے بعدہ کو اس فعل کا مخرق فرمایا ہے طریق ان معتزلہ پر اگر کے فرماتے ہیں کہ ارادہ امر کے معنی میں کیسے ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا مخرق فرمایا ہے یا جو اس سے کافر مکلفین کا ارادہ عصات میں اگر اللہ تعالیٰ ان سے صدور ایمان اور واجبات کے وقوع کا ارادہ کرتے تو تمام سے صدور ایمان اور واجبات واقع ہوتے حالانکہ تمام سے صدور ایمان اور واجبات کا وقوع نہیں تو معلوم ہوا کہ ارادہ امر کے معنی میں نہیں۔

والفعل والتخلیق عبارتان عن صفة ازلية الخ الی الکلام:

ترجمہ : فعل اور تعلق : ہاں ان دونوں سے مراد ایک ایسی ذات ہے جو مخلوق کی جان ہے جو خلق کی جان ہے۔
تعلق : اس کی اور غلط فہم سے اس کا زیادہ استعمال تعلق سے ملے گا جس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے کہ تعلق اور تصور اور ترقی اور
یا ایک مخصوص ملک میں اس کی بات اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے ہے کہ تعلق اور تصور اور ترقی اور
جاء : اس بات وغیرہ ایسے افعال جن کی انتہاء اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے سب کا حاصل ایک ایسی ذاتی صفت ہے جو
ذات ذاتی تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت ملک میں ہے یہ نہیں سمجھنا۔ اشعری نے کہا کہ یہ سب اور اضافہ ہیں اور
صفات افعال ہیں۔

(ص ۴۲)

قولہ عبارتان عن صفة ازلیة : فعل اور تعلق : دونوں ایک ایسی صفت سے عبارت ہے جو مخلوق کے لئے ہے
مخبرین اس کے مشہور ہیں اس لئے کہ یہ صفت ازلیہ ہے جو مخلوق کی طرف اشارہ کرتی ہے اور وہ اس کے ساتھ ملتی ہے
مجہول کر یہ چیز جو عدم سے وجود کی طرف ملتی ہے اور وہ ترقی ہے جو مخلوق کی ترقی ہے اور صورت جو مخلوق کی صورت ہے۔
خدا تعالیٰ

قولہ وعدل عن لفظ الحاضی : مانتے غلط فہمی سے عدول کیا صحت نہیں کہ نہ تعلق نہ اشارہ اس بات سے
یہاں اس سے کہ تعلق کا استعمال تعلق میں زیادہ مشہور ہے کیونکہ صحت یعنی مخلوق کی صحت خلق یعنی جہاں کے زیادہ مشہور
ہے تو اگر اس سے تعلق کہتے تو یہ غلط فہمی ہو سکتی تھی۔ تعلق یعنی متعلق اللہ تعالیٰ کی صفت ہے کہ تاکہ مخلوق نہ ملے ہے اور قیام
الحوادث بذات تعالیٰ محال ہے۔

فیائدہ : جہاں تک جہاں تعلق سے ترقی کی طرف اشارہ کرنے میں نہیں۔ جہاں اس تصور، تھوڑی سی بات بھی موجود
ہے تھوڑی تھوڑی بات۔

قولہ صرح بہ : شارح فرماتے ہیں کہ حق نے ترقی کے ساتھ تصور کی حالت کو ترقی سے نہیں اور تعلق میں
داخل تھی یہ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے کہ تعلق اور تصور ترقی وغیرہ جیسے
دونوں تھوڑے۔ تھوڑے تھوڑے ایسے افعال جن کی انتہاء اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے سب کا حاصل ایک ایسی ذاتی
ذاتی صفت ہے جو ذات ذاتی تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت ملک میں ہے یہ نہیں سمجھنا۔ اشعری نے کہا کہ یہ سب اور اضافہ ہیں اور

متعدد ہیں یہ تعدد اس قدر اختلافات کی وجہ سے ہیں۔

قوله لا کم ازعم الاشعری: اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک شمار مذہب اس ہے جو مانع کا ہے یعنی مادیہ کا مذہب جو یہ کہتے ہیں کہ صفات حقیقیہ ازلیہ کی تعداد آٹھ نہیں ہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں بلکہ شمار کے نزدیک شمار مذہب امام ابو الحسن اشعری کا ہے۔ جو صفات کی تعداد ساتھ بتلاتے ہیں۔ جیسے کہ شارح نے اسی متن میں اس پر تصریح کی۔ چنانچہ یہاں شمار نے مصنف کے کلام کی تفسیر کے موافق طریق اختیار کیا ہے۔

قوله من انھا اضافات: یہاں سے شارح امام اشعری کے قول کو بیان کرتے ہیں۔ امام اشعری یہ کہتے ہیں کہ کوہین ہمت حقیقی نہیں ہے بلکہ قدرت اور داد کا تعلق جب رزق کے ساتھ ہو جائے تو عافیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اسکو تزیین کہتے ہیں جب حروف کے ساتھ تعین ہو جائے تو یہ کہتے ہیں علیٰ هذا التیاس۔

قوله وصفات الافعال: امام اشعری نے صفات کو دو قسم کی طرف تقسیم کی ہے۔ صفت الذات و صفت الافعال۔ صفت الذات دو صفات ہیں جن سے ذات کا خالی ہونا جائز نہ ہو، کیسے علم۔ قدرت۔ حیوۃ و سمع۔ بصر۔ احادیث کا۔

صفات الافعال وہ ہیں جو کہ حادث ہیں ان سے ذات کا خالی ہونا جائز ہے جیسے تحقیق۔ تزیین۔ تصویر۔ وزن سے قیام اور حادث ہونا تعالیٰ کی طرف سے نہیں آتا بلکہ اس وجہ سے کہ اضافات امور اعتباریہ ہیں، خارج میں انکا کوئی وجود نہیں ہے۔

والکلام وہی صفة ازلیة غیر عنها بالنظم السنسی بالقرآن الخ الی ولسا کان بالصحة.

ترجمہ اور کلام ہے اور ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی فقر کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے۔ جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو اس کو فہم کرتا ہے اور فہم کرتا ہے، وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے، البتہ اس کو الفاظ کے ذریعہ یا کتاب کے ذریعہ بتلاتا ہے۔ اور یہ محسوس ہے، کیونکہ انسان بعض دفعہ نئی بات کو خبر دیتے ہیں جس کو اسے محسوس ہوتا کہ اس کے خلاف علم ہوتا ہے۔ وراور کا بھی لمحہ ہے، کیونکہ بعض دفعہ اس بات کا حسرت کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا مگر وہ شخص اپنے کلام کو اس کی، فرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو کلام کرنے

کے لئے کسی کام کا امر کرے اور اس کو کلام نفسی کہا جاتا ہے جیسا کہ طفل نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ بیٹھ کام
 تو دل میں ہوتا ہے زبان کو دل پر دلیل ظاہر کیا ہے اور حضرت مڑنے فرمایا کہ میں نے اپنے دل میں ایک کام راستہ کیا
 اور بناوۃ سے تم اپنے سامنے کیے ہو کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور علت
 کام کے ثبوت پر دلیل امت کا اقرار اور انہماک، ملہم الحام سے توازن کے ساتھ یہ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ مشکم ہے اس
 بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے ثبوت کے مشکم ہونا کمال ہے جس غایت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے
 آنکہ صفات ہیں اور وہ ہمہ قدرت۔ حیات۔ رحم۔ نصر۔ اور اور نعمان۔ اور کام ہیں۔

(صلی عہدت)

قوله عبر عنها: صفت کام کی تعبیر، قرآن مافی نظم کے ساتھ کیا جاتا ہے جو حرف سے مرکب ہے یہ تعبیر ایسی
 ہے جسے موصوفہ کی تعبیر ایسے لفظ کے ساتھ کیا جائے جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

قوله بالنظم: نظم سے مراد نظم ہے لیکن اصول میں لفظ قرآن کی تعبیر نظم سے کرتے ہیں اس کی رعایت کرتے ہوئے
 یہ لفظ کہتے ہیں کسی شئی کو اس سے پیچھے دیکھ کر ملاحظہ کرتے ہیں مگر اس کے لئے فراموش کر۔

قوله المسمى بالقرآن المركب من الحروف: اس عبارت سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ وہ کام جو
 صفت الصیغہ میں سے ہے وہ معنی قدیم ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے لیکن یہ قرآن جو کہ مرکب ہے حروف مجاہد
 سے یہ حادث ہے یہ صفت قدیم نہیں جو قائم ہوا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ بلکہ یہ دل ہے اس صفت قدیمہ پر اول جو
 صفت قدیمہ جس کو کلام نفسی کہتے ہیں اور اس کو جو کہ دل ہے کلام نفسی پر اس کو کلام نفسی کہتے ہیں معقولہ نے کلام نفسی
 کا انکار یہ ہے کہ کلام اللہ وہ کلام نفسی ہے جو کہ حادث ہے۔

قوله وذالك: اس عبارت سے شارح کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ ماحصل اس دلیل کا یہ ہے کہ
 جو بھی کوئی شخص کسی چیز کا امر کرے یا نہیں کرت یا خبر دے تو امر یہی یا خبر کلام کرنے سے پہلے اپنے دل میں ایک معنی
 موجود ہوتا ہے اسی معنی کا نام کلام نفسی ہے اس کلام نفسی کا انصاف بھی عبارت کے ساتھ کرتا ہے کچھ کتابت کے ساتھ اور
 کچھ اشارہ کے ساتھ کرتا ہے دو معنی نفسی ایک ہی ہے مختلف نہیں ہے لیکن امور مختلفہ کے ساتھ اس کی تعبیر کی جاتی ہے دو معنی
 واحد ان امور مختلفہ کا غیر ہے اس وجہ سے جو چیز مختلف ہوتی ہے وہ غیر ہے اس چیز کا جو مختلف نہیں ہوتی ہے۔

قوله وهو غیر العلم: کہ عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ: رہا ہوتا ہے کہ جس معنی کو آپ کلام نفسی کہتے ہیں وہ معنی تو عین علم ہے کلام لفظی چاہے خبر کی صورت میں ہو چاہے انشاء کی صورت میں ہو دونوں کا وہ لول علم ہے۔ شارح جواب دیتے ہیں کہ وہ معنی جو کہ دن میں پوشیدہ ہے۔ لول ہے خبر وغیرہ کے لئے وہ علم نہیں ہے کیونکہ کبھی آدمی ایسی چیز کا خبر دیتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ تمام اخبار کا ذکر کیا کہ اخبار کا یہ قسم خبر علم کے خلاف ہوتا ہے۔

فیائدہ: شارح کے اس جواب پر مقدمہ کتاب کا اخیر شارح مبالغہ زدانہ نے اعتراض وار دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے حق میں کتب محال ہے نیز نائب کو حاضر پر قیاس کرنا ممنوع ہے (انجمن اعتقاد)۔ کہ اسراہیل علیہ السلام حضرت امام رازی رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مابیت علم نائب اور حاضر و لول میں متحد ہے تو حاضر میں مفاہیم علم نائب میں بھی مفاہیم علم پر ولایت کرتا ہے۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ تصور تو تصور حق ہے کلام نفسی اور علم میں لیکن کلام نفسی کو وہ بت ترا کہ کلام نفسی واجب تعالیٰ کی صفت ہے یہ جملہ اسے ثابت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے منسوب ہے۔

قوله وغیر الارادہ: اسی طرح وہ معنی جو لول میں پوشیدہ ہے اور امر دینی کا مدلول ہوتا ہے وہ ارادہ بھی نہیں ہے کیونکہ بعض ائمہ آدنی ایسی بات کا امر کرتے ہیں کہ وہ ارادہ نہیں رکھتے شارح کا ایک مثال پیش کرتا ہے کہ مثال کی توجیع یہ ہے کہ ایک آدمی اپنے غلام کو مار رہا ہے لوگ اس کو ملامت کرتے ہیں کہ نام کو، حق نہ دے۔ یہ شخص جواب میں کہتا ہے کہ یہ غلام نا فرمان ہے لوگ اس سے کہتے ہیں کہ آپ بھوت بولتے ہیں تو اس آدمی نے یہ ارادہ کیا کہ وہ تو اس غلام کی نا فرمانی ظاہر کر دے اس غلام کو کسی فعل کا امر کرتا ہے لیکن ارادہ اس کا یہ ہے کہ غلام یہ فعل نہ کرے تاکہ اس کا صدق لوگوں پر ظاہر ہو جائے۔

قوله ویسنی هذا المعنی کلاما نفسیا: یہی معنی جس کو آدمی اپنے دل میں پاتا ہے جو علم اور ارادہ کے علاوہ چیز ہے یہی کلام نفسی ہے۔

قوله علی ما اشار الیہ: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ: رہا ہوتا ہے کہ عرب لہ اس پوشیدہ معنی پر کلام کا انفرادی نہیں کرتے ہیں تو خبر اس کو کلام نفسی کیسے کہا گیا۔ تبارک و تعالیٰ کے ایک

بلغ شاعر افضل کے کلام سے استغناء کرتے ہیں، افضل کہتا ہے کہ کلام قبول میں ہوتا ہے زبان کو قبول پر دلالت کرنے والا نہیں کیا ہے۔

فائدہ: لہذا اوقاد کے ختم کے ساتھ دل کو کہتے ہیں یہ غایت اللہ سے ہے جب گوشت کو کھ پر رکھا جاتا ہے، دلی کو بھی لہذا اس سے کہتے ہیں کہ اس کا رنگ سیاہ ہے یا اس وجہ سے کہ اس کی فراخ شہ حرارت ہے۔

قولہ و: من سمع کلام نسی پر کلام کے اطلاق کے بارے میں شارح نے ایک تو افضل کے قول سے استغناء کیا ہے نہ حضرت بنو اللہ علیہ السلام کے قول سے استغناء کرتا ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "انی زورت فی نفسی مقالہ" یہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بیعت کے موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا۔

فائدہ: زورت باب تفہیل سے ماضی ہے تو زورت مشتق ہے زور کے کلف معالیٰ آتے ہیں اختراع کذب کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی جھوٹ کو غور لینا۔ تریب انہی کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی چیز کو خوبصورت بنانا۔ تدبیر الکلام کے معنی میں بھی آتا ہے، یہاں پر آخری دو معنی میں سے ایک مراد ہے۔

قولہ واللیل علی ثبوت صفة الکلام: پہلے اس بات کو ثابت کی کہ صفت کلام علم اور ارادہ کا غیر ہے اب شارح صفت کلام کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ مقول ہے کہ اللہ تعالیٰ حکم ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام سے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں چیز کا امر کیا ہے فلاں چیز سے نفی کیا ہے اور قرآن میں اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿وَقَالَ رَبُّنَا﴾

فائدہ: شارح نے پہلے ماقبل کے قول کی تشریح کرتے ہوئے اکی القادر، العظیم کے تحت لکھا تھا کہ کلام وہ ہے جس پر ثبوت شرع موقوف ہو اور یہاں صفت کلام کے ثبوت پر نقل عن الانبیاء اور اجماع سے دلیل قائم کرتے ہیں لہذا عن الانبیاء اور اجماع یہ تو بجا تشریع میں سے ہیں یہ تو بظاہر شارح کے کلام میں اور ہے اسی طرح شارح کے دونوں کامین میں تناقض ہے اس اشکال کے ختم جوابات دیئے گئے ہیں، ایک جواب شرع مقاصد میں دیا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حکم ہے انبیاء علیہم السلام سے یہ بات بطور تواتر کے مقول ہے اور انبیاء کا صدق و دلیل مجزوء ثابت ہو چکا ہے اس بات پر متوقف نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انکے صدق کا بطریق تفکر خبر دینا ہو اس کا خاتم سے پھر کوئی دور لازم نہیں آتا (انہی جواب شرع مقاصد اور اس جواب یہ ہے کہ ثبوت شرع ثبوت شرع موقوف نہیں بلکہ ثبوت اجماع صدق شارح

پر موقوف ہے کیونکہ یہی ترجمہ صحیح ہے ((لا تجمع شیء علی الصلۃ)) اور آپ ﷺ کا صدق مجرود سے معلوم ہو چکا ہے۔ ترجمہ ارباب یہ ہیں کہ شے پر جو قول ہے وہ کہہ نہیں سکتا ثبوت ہے اور اس کلام سے شرٹ ثابت ہے وہ کلام غلطی ہے۔

ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة فزاع كذا الإشارة إلى اثباتها الخ المي وهو:

[ترجمہ]

اور جبکہ ترقی تین سنات میں زیادہ ہوا ان تینوں کے ثبات اور ادھار کے قیام ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قمر سے تفصیل سے کلام کیا یہ پختہ ہوا اور بعضی متفقہ منظم ہیں ایسے کلام کے سبب جو ان کی صفت ہے غلطی کے لئے اہم مشتق کا ثبات اس کے ساتھ مابعد اشتقاق کے قائم ہونے بغیر محال ہونے کی وجہ سے اور اس میں معتزل کی تردید ہے اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ منظم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے کون کے عداوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے وہ صفت ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے۔ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف اور اصوات ایسے اعراض ہیں جو حوادث میں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف ا دل کے ختم ہونے بغیر حرف طائی کے نکلنے کا محال ہونا ہوا ہی ہے اور اس میں حنا بل اور کر میہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں اللہ تعالیٰ کا عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور ان کے باوجود قیام ہے۔

(طلبہ ہارت)

قولہ ضرورة امتناع اثبات المشتق الخ شارح ایک اور دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے صفت کلام ثابت ہے ماحول رکا یہ ہے کہ ہمارا جملہ اللہ تعالیٰ منظم ہے اور منظم احقر مشتق کا مینہ ہے اور مشتق کے بارے میں یہ قول ہے صدق المشتق متحقق صدق البدل یعنی صید مشتق تب صادق آجگا جبکہ مابعد اشتقاق ثابت ہو منظم کا مبداء اور مابعد اشتقاق کلام سے تو معلوم ہوا کہ مضبوط کلام باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

فائدہ: بعض نے یہ کہا ہے کہ مابعد اشتقاق منظم ہے یہ کلام نہیں ہے بلکہ کلام اثر ہے منظم کا جیسے کہ تفسیریں اثر ہیں کتابت کا لیکن اس قول کا جواب یہ ہے کہ تعلیم مستلزم ہے قیام صفت کلام کے لئے اور مطلوب بھی صفت کلام ہی ہے۔

قوله وفي هذا رد على المعتزلة؛ معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم ہے لیکن ایسے کلام کے ساتھ جو کہ قاضی فیہ کے ساتھ جیسے لفظ محفوظ جیسے اسان جبریل جیسے شعر و موسیقی بلکہ اس ذات کے ساتھ قائم ہے جو اس کلام کی قراۃ کرتی ہے۔

قوله ضرورة استناع قيام الحوادث؛ یہ صفت کلام کے لئے یہ ہونے پر دلیل ہے کہ یہ اقوال و احوال بذاتہ تعالیٰ تو محال ہے لفظ صفت کلام یہ ہوگی۔

فائدہ؛ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث کا محال ہونا یا ایک نظری مسئلہ ہے۔ اسے اثبات میں داخلی کی طرف احتیاج ہے اس کے باوجود شارح نے ضرور یہ لادغوی کہ نہیں شارح کے طرف سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضرورت کسی بھی یقین کے حسی میں استعمال ہوتا ہے اور مقصود بھی یہی ہے۔

قوله ليس من جنس الحروف والاصوات؛ اس عبارت سے مصنف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام جو اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اور حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے۔ شارح اس دغوی پر دلیل قائم کرتا ہے کہ حرف اور اصوات ایسے اعراض ہیں جو کہ حادث ہیں۔

قوله مشروط حدوث بعضها؛ اس عبارت سے حادث اعراض پر دلیل قائم کرتے ہیں اعراض کا حادث ہونا دوسرے بعض سے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اولیٰ کے ختم ہونے بغیر حرف ثانی کے تکلف کا محال ہونا ہی ہے۔

قوله وفي هذا رد على الحنابلة؛ مصنف نے جو یہ کہا ”یس من جنس الحروف“ اس میں رد ہے حنابلہ اور کرامیہ پر، حنابلہ سے مراد امام رابع حضرت امام احمد بن حنبل کے قیمن ہیں حنابلہ اور کرامیہ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے حروف اور اصوات کی جنس سے ہے لیکن حنابلہ حروف اور اصوات کے جنس سے ماننے کے باوجود اس کو قدیم ماننے میں لیکن کرامیہ حادث ماننے میں کرامیہ کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث جائز ہے۔

فائدہ؛ عل قارئ نے کہا ہے کہ حنابلہ میں سے جو متقدم ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ کلام تو حروف اور اصوات کے جنس سے ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ تو ختم ہے اور قدیم ہے بعض نے جہالت میں مباہلہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ باری تعالیٰ کے کلام کا جبر بھی قدیم ہے قرطاس بھی قدیم ہے (حاشیہ مودبی ملتان)۔

وهو اى الكلام صفة اى معنى قائم بالذات متافية للسكوت الخ الى الله

تعالیٰ متکلم:

ترجمہ:

اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو آلات واجب الوجود کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے معانی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے معانی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خود پیدا کی اعتبار سے جیسا کہ گوشتے چن میں آلات نظر کے ضعیف ہونے اور اس کے وجہ سے کہ نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے جس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں آتا کہ سکوت اور خزن صرف تلفظ کے معانی ہے، ہم جواب دیتے کہ مراد لفظی سکوت اور آفت ہے باری طور کہ ول میں تکلم کی موافق چار نہ کرے یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس صریح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خزن بھی۔

(اصل عبارت)

قوله وهو ای الکلام: صفت کلام باری تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے معانی ہے سکوت سے مراد یہ ہے کہ کلام پر قدرت رکھنے کے باوجود کلام نہ کرنا اور آفت سے مراد یہ ہے کہ آلات موافقت نہیں کرتے ہیں اگرچہ زبان وغیرہ موجود ہو یہ آلات کا موافقت نہ کرنا بھی تو پیدا کی طور پر ہوتا ہے شارح نے اس کی تعبیر فطرت کے ساتھ کی ہے فطرت اس خلقت کو کہتے ہیں جس پر بچہ ماں کے بیٹ میں پیدا ہوتا ہے جیسے بونگے پین کی صورت میں اور بھی صفت آلات کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے بچپن میں۔

فیائدہ: یہاں یہ تو ہم ہو سکتا ہے کہ شارح نے آفت کو اور ۲ قسموں میں محصور کیا ہے مگر آفت تو بھی آکر نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے جیسے کہ مثلاً کسی شخص کی زبان نہ ہو یا کسی شخص کا منہ نہ ہو کیونکہ بہرہ وہی کلام ہونے سے عاجز ہے اس وجہ سے کہ وہ آواز اس کی منہ سے عاجز ہے آوازوں کے یکجہ سے عاجز ہے لیکن اس تو ہم کو اس صورت پر مطلع کیا جاسکتا ہے کہ شارح نے اطباء کے اصطلاح کو اختیار کیا ہے کیونکہ طب اس مرض کو جو کہ مولودی ہونے لگ نہ ہوتا ہو اس پر فطری نام رکھتے ہیں۔

قوله فان قيل: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے بھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض مانتا کے اس قول پر وارد ہوتا ہے جو پہلے مانتا نے کہا تھا "وہ صفت معانیہ للسکوت" اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کلام کا ایسی صفت ہو جو

سکوت اور آفات کے سوا ہی ہے یہ تو کہ باطنی پر صادق آتا ہے نہ کہ ظاہری نفسی پر کیونکہ سکوت کبھی میں عدۃً مکتفہً اور عدم مکتفہً کا مقامی اختلاف ہے نہ کہ توکل و کام لفظی کا: داتا ہے تو مکتفہً: داتا اللہ تعالیٰ کی صفت کا نام لفظی ہے۔

قلنا: آثار جواب دیتے ہیں کہ یہاں سکوت اور آفات سے مراد سموت اور آفات باطنی ہے نہ کہ ظاہری بلکہ یہ ہے کہ دل میں ظہری سوچ بچار نہ کرے آفت باطنی یہ ہے کہ تکلم پر قدرت نہ رکھ سکے۔

والله تعالى متکلم بها أمر و ناه و مخبر الخ الى قوله فان قيل:

[ترجمہ] اور اللہ تعالیٰ ہی صفت کے ساتھ عظم ہیں امر اور نہی اور خبر ہیں یعنی کام آید ایسی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نہی اور خبر کے خلاف سے ثابت ہوا ہے جیسے علم قدرت اور دیگر صفات کہ اس میں سے ہر ایک قدرہ ہے اور کثیر و حدوت صرف تعلقات اور صفاتی امور میں ہے کیونکہ یہ بات کہ نہ تو حد کے مناسب ہے۔

(عل عبارت)

قوله والله تعالى متکلم: اس عبارت سے صفت بعض اشعار پر درج رہا ہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ کام ایک ہی صفت نہیں بلکہ پانچ صفات ہیں امر ہے نہی ہے خبر ہے استحکام ہے نہ اسے حاصل دایہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے یعنی شخصی صفت ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے فی ذاتہ اس صفت کلام میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اختلاف ہے تو وہ اختلاف انصاف و انصراف ہے اختلاف بالعرض اختلاف بصفات کی وجہ سے ہے جو اس کو نہ دخی ہوتی ہے جیسے کہ زید واحد شخص ہے فی نفسہ اس میں تعدد نہیں لیکن اس زید و حد شخص کی اولاد ذات جب عمر کی طرف کرتے ہیں تو زید واحد ہے اور جب عمر کی طرف نسبت کرتے ہیں تو زید متن ہے اور جب بندہ کی طرف انصاف کرتے ہیں تو زید زوج ہے جب نہہ کی طرف انصاف کرتے ہیں تو زید مومن ہے جب عمر کی طرف ہونو زید مالک ہے ہی طرف کلام ایک ہی صفت ہے لیکن جب مالک کا تعلق خبر عنہ کے ساتھ ہو تو اس کو امر کہتے ہیں وغیرہ۔

قوله لسان ذالک: مصنف نے پہلے کلام کے بارے میں جو کجی "لفظ واحدہ" اس عبارت سے کام کے صفت واحدہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں ماضی اس کا یہ ہے کہ توحید کے مناسب تو یہ ہے کہ بطلان صفات کا نکالنا ہو لیکن ہم نے ان صفات ضرورت کی وجہ سے ثابت کر کے مناسب حتی الامکان تعلیل سناتے ہیں۔

قوله ولانه لا دليل الخ: یہ کلام کے صفت واحدہ ہونے پر دوسری دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ دلیل سے جو

ہات ثابت ہو چکی ہے وہ تلغ تعلقات اور معارضات ہیں نہ کہ تلغ صفات، جو تلغ صفات کا عمومی رہتا ہے جو اس پر لازم ہے برہان قاطع ہے۔

فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده الخ فان قيل

(عس عبارت)

قوله فان قيل : اس عبارت سے تبارک ایک اعتراض کر کے پھر ارادہ جواب دیتے ہیں حاصل اعتراض یہ ہے کہ کلام ہی ہے امر کی خبر اس کی جزئیات ہیں مگر خارج میں جزئیات تلغ کے تلغ کے ضمن میں موجود ہوتی ہے تو جو کلام بغیر تلغ کے ممکن نہیں جب اور کلام بغیر تلغ کے ممکن نہیں تو یہ نیز کہ کلام سبب واحد ہے تلغ تعلقات اور اضافات میں ہے یہ کہن درست نہیں ہے۔

قوله قلنا منوع : شارح جواب دیتے ہیں حاصل جواب کا یہ ہے کہ کلام کی نسبت اپنے اعتراض کی جواب اسی نسبت ہے جیسے زید کی نسبت اپنے عوارض کی طرف متنازعہ کتابت کے ساتھ تعلق کے وقت تلغ کا جب ہے تلغ کے ساتھ تعلق کے وقت سبب واحد ہے وغیرہ تو جس طرح ان عوارض کی وجہ ذات زید میں کوئی تلغ لازم نہیں آتا یہ جائز ہے کہ ذات زید ان عوارض کے ساتھ موجود ہو یہ بھی جائز ہے کہ ذات زید ان عوارض کے بغیر موجود ہو یہی حال صفت کلام کا بھی اپنے اقسام کے ساتھ ہے۔

قوله واما في الاصل : جمود اشعار کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مادہ ہے نفسی عندا اور ظہری ہے ساتھ تعلق زل ہی میں قائم خالصی، پیر اشعار زل ہی میں امر نہیں، خبر کو مانتے ہیں اس صورت میں پھر اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ تلغ کے سبب اشعارات اس پر لازم ہے لیکن ذات میں تلغ کو لازم نہیں کرتے ہیں۔

قوله ونهب بعضهم : بعض کا قصد ان حضرت امام راضی ہے امام ہادی فرماتے ہیں کہ کلام ازل میں خبر قریبہ آتی تمام اقسام کا مریع خبر ہے سب کلام زل ہی میں خبری تھا خبر قریبہ مدغمی ہے اس میں تلغ اضافی ہے مخصوص، ہر دو کی طرف اشارت کرنے کی وجہ سے اس میں اختلاف آجاء ہے ترصفت میں تعدد لازم نہیں آتا۔

قوله لان حاصل الامر : یہ ایس ہے اس بات کے لئے کہ تمام اقسام کا مریع خبر ہی ہے یہ وہ امر کا مدغمی ہے کہ خبر ہوتی کرنے والے کے مستحق ثواب ہونے والا اور کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور

نہیں اس لئے کہ جس نے کلمہ پر عقاب ہو کر پڑھنا شروع کیا وہ نداء کا مستحق کا طبع کی توجہ مطلوب ہونے کی خبر دیتا ہے۔

قولہ ورد باننا نعلم: شارح اس لئے سب کے دہرے فرماتے ہیں کہ ہم یقینی طور پر ان معانی کے تلفظ ہونے کو جانتے ہیں کہ کلمہ نداء کا معنی امر کے بدلنے کا غیر ہے یعنی سورج یا ہوائی میں سے جو صدق و نذیب کا احتمال رکھتا ہے لیکن امر بھی غیر صدق اور نذیب کا احتمال رکھتا ہے یعنی سورج یا ہوائی میں سے جو صدق و نذیب کا احتمال رکھتا ہے لیکن امر جملہ کی جگہ پر ہی ہے اور احتمال کے لئے جو دلیل پیش کی گئی ہے یہ ہدایت کے ساتھ متصادم ہے۔

قولہ واستلزام البعض للبعض: شارح کی مراد یہ ہے کہ اس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اگر مسلم ہے تو اس کے معنی نوٹیں یہ احتمال و دو ادب نہیں آتا ہے کہ اگر وہ غیر جملہ ایک ہو تو یہ مسلم التزام اتحاد کو واجب کرے مگر تو یہ التزام میں اتحاد لازم آتا حالانکہ وہ مستلزم ہے۔

فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهم من فسفه الخ الى ولما صرح:

ترجمہ:

پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مأمور اور منہی کے مطابقت اور جہالت ہے اور ازل میں صیغہ امری خبر دیتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک کلمہ واجب ہے تو ہم جو اب دیکھتے کہ اگر ہم ازل میں کلام الہی کو امر-نہی اور خبر نہ قرار دے تب تو کوئی احتمال نہیں اور اگر ہم سے قرار دے تو ازل میں امر ٹھیک مأمور کے وجود کے وقت میں فعلی مأمور کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے تو ہم آہ میں مأمور کا وجود کافی ہے جیسے کوئی شخص اپنے لئے اپنے کا تصور کرے اور اس کو امر کرنے کے بعد وجود کے بعد لایا کرے اور ازل کے لایا کرے خبر یہ کسی بھی زمان کے ساتھ تصور نہیں میں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی فعلی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے کیونکہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس طرح اس کا طہ ازلی ہے کلمہ ازمان سے خفیہ نہیں ہوتا ہے۔

(اصل عبارت)

قولہ فان قيل: معترض کی طرف سے اشارہ پر اور اعتراض وارد ہوتے ہیں، اعتراض اول کی تقریر یہ ہے کہ اگر کلام ازل ہوگا تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ ازل میں امر ہوگا تو امر کا مخاطب مأمور ہوگا تاہی کا مخاطب منہی ہوگا حالانکہ ازل میں نہ تو مخاطب مأمور کا وجود نہ ہی مخاطب منہی کا وجود تھا تو اللہ سبحانہ کا بغیر مخاطب کے امر ہونا اور منہی ہونا لازماً آئے گا تو غیر معقول ہے اور اسے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر کلمہ مجید میں خبر سے صیغہ امری کے ساتھ خبریں وارد ہوئی ہیں جیسے و تعالیٰ

سوی۔ وکتابہ القریٰ ۱۰۰ لفظ۔ ضعیف کا صدق ثابت کرنا ہے کیا خواہ سے پیسے اس کا مضمون واقع ہو چکا ہو نہ اگر کام ازلی ہوگا تو اللہ سبحانہ کے کام میں کذب لازم آیا اور اللہ کے کلام میں کذب کا ہونا یہی ہے۔

فائدہ: تمام مذاہب اور ائمہ میں کائنات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کذب کا ہونا یہاں ہے چند ہزاروں سے اس پر اعتدال قائم کیا گیا ہے ایک۔ دلیل معتزلہ کی طرف سے تو عمر کی گئی ہے وہ یہ کہ کذب یعنی جھوٹ اس سے اللہ سبحانہ کی عزت میں واجب ہے۔ معتزلہ کی طرف سے ایک۔ امری، اس میں عمر کی گئی ہے وہ یہ کہ کذب جھوٹ عقل کی مصلحت کے خلاف ہے۔ اشعرئ کی طرف سے یہ دلیل قائم کی گئی ہے کہ کذب نقص ہے اللہ سبحانہ کا نقص سے عزت میں واجب ہے۔ چھوٹی دلیل یہ قائم کی گئی ہے کہ اگر اللہ سبحانہ کے کلام میں کذب ہوگا تو تمام ہونا کذب ہوگا تو اس پر صدق متفق ہوگا کیونکہ قدیم معصوم نہیں رہتا۔ پنجویں دلیل جہاں انبیاء معصوم السلام نے اظہار بھی کیا ہے۔

قولنا: یہ امر اخص نازل کا جواب ہے۔ اصل اس کا یہ ہے کہ اگر اللہ سبحانہ کا کلام نازل میں نہ ہو اور نہ ہی ہوا اور نہ ہی ہو تو اولیٰ انبیاء و رسولوں کو جیسے شخص کا مذہب ہے۔ علامہ اخصی نے اس میں عمر کی خبر کے ساتھ تصور نہیں تھا اور اگر نہ ہو تو اخصی نزل میں عمر کی خبر کے ساتھ تصور تھا جیسے کہ اشعرئ کا مذہب ہے۔ چہرے اخصی نے نذر کا جواب یہ ہونا کہ عمر و نبی کے لئے مخاطب ہونا ضروری ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ مخاطب خارج اور اخصی میں موجود ہو بلکہ مخاطب کا علم امر میں موجود ہونا کافی ہے مخاطب غفل میں مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے اور خود یہ نفسی میں مخاطب کا علم امر میں وجود کافی ہے جیسے کوئی آدمی اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے چنانچہ اہل عرب سے پہلے رسول میں بیٹے کو امر کرنے کے بعد ہونے کے بعد میرا بیٹا لیا کرے۔

قوله والاخبار بالنسبة: اس عبارت سے شان دومرے اخصی کا جواب دیتے ہیں کہ نازل کے کلامات خبریں کسی بھی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں ہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کوئی ماضی ہے نہ کوئی مستقبل ہے دونوں کوئی حال ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ زمانہ سے منزہ ہے ذات باری تعالیٰ زمانہ سے اس وجہ سے منزہ ہے کہ زمانہ کے ساتھ وہ ذاتی تصور ہوتا ہے جو متحد اور خیر ہوتا ذات باری تعالیٰ تہذیب و تہذیب سے مندرجہ ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ کلام نازل میں اس بات سے منزہ ہے کہ کسی زمانہ میں واقع ہو جائے زمانہ کے ساتھ کلام کا متصف ہونا یہ نازل کے بعد ہے حدیث تعلقات کی وجہ سے۔

قولہ کا ان حملہ: اس عبارت سے شریح معتزلہ کی طرف سے وارو شدہ ایک اشکال کا جواب دیتا ہے اشکال یہ ہے کہ اگر کلام الہی ازل میں کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں تھا تو صفت قدیمہ کا تعلق کمال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے تعلقات کا حدوث نفس صفت میں تغیر کو لازم نہیں کرتا ہے جیسے اللہ سبحانہ کا علم صفت الزما ہے اس میں کسی قسم کی تغیر نہیں لیکن ازل کے بعد اسکے تعلقات حادث ہوتے ہیں علامہ عبدالعزیز فرما دیتی کہ ایک مثال پیش کرتا ہے کہ ایک ستون دریا کو ولی آدمی اس ستون کے ارد گرد گھومتا ہے وہ ستون کبھی تو اس آدمی کے دائیں جانب ہوتا ہے کبھی بائیں جانب ہوتا ہے کبھی آگے بھی پیچھے ہوئے تغیر اوضاع میں تو ہے لیکن ستون میں فی ذاتہ کبھی تغیر نہیں آیا۔

نیلۃ: اس مقام پر معتزلہ کی طرف سے ایک اور اشکال وارو ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر کلام ازلی ہو مجرہ ہمیشہ کے لئے ازل وابد ہو نا چاہیے نیز صفت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مکالمہ کو کوہ طور کے ساتھ حاصل کرنے کا یہ محضی ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ حق خدا کے ارادہ کی وجہ سے کلام کے تعلقات حادث ہوتے ہیں تو معتزلہ موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کلام کا تعلق کوہ طور پر ہوا۔

والمعاصر ح بارئۃ الکلام حلول التنصیہ الخ الی وتحقیق:

توضیح: اور جب مصنف کلام کے ازل ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم مکتوحہ حادث پر پور جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ ہے کیونکہ مفسران نے ذکر کیا ہے کہ "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" کہا جائے "القرآن غیر مخلوق" نہ کہا جائے، تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سہولت نہ کرے کہ وہ کلام جو حرف اور اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے متاہد اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ دے دونوں کے اتحاد پر مشتبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فہو کافر باللہ العظیم" اور فریقین کے درمیان مشہور مہارت کے ذریعہ خلاف کی صراحت کرنے کے لئے ابرو یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے ہی جب سے اس مسئلہ کا مسئلہ طبعی قرآن منہ ان رکھا جاتا ہے۔

قوله ولما صرح: شارح: کہتے ہیں کہ رب تعالیٰ نے کلامی قرآن کی صورت پر چھاپا آپ صنف نے اس بات کا تفسیر کیا کہ تصویر کر کے اس بات پر کہ اس طرح کلام کا بیان قرآن کا نام غلطی دواں پر ہوتا ہے اسی صرح قرآن کا اطلاق جس طرح نظر مخلوقات یعنی کلام نفس پر ہوتا ہے اسی طرح کلام نفس پر بھی ہوتا ہے۔

قوله وعقب القرآن: ما تہ صنف القرآن فی حقوق نہیں بلکہ قرآن کلام اللہ فی حقوق تھا یعنی القرآن کے بعد کلام اللہ کو کوئی پر جاؤ و شریعت اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ شافعی نے یہ کہ القرآن فی حقوق نہ کہا جائے بلکہ القرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ کیا جائے کیونکہ وہ حق میں قرآن سے نظم تلو اور کلام عقل سمجھا جاتا ہے جو وہ امر سموات سے مرکب ہونے کی وجہ سے عبادت ہے اور قرآن فی حقوق نہ جاسے تو وہ بھی مخلوق کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جاتے گا۔

واللہ اعلم بالصواب

فائدہ: قرآن کے بعد کلام کو گزرنے میں سب سے سب سے حق کی صاف کہ ان دونوں میں توفیق ہے جیسے کہ باجائے ہوا انسان البشرہ صنف تو اس وقت کلام عقل پر ہے قرآن ہے لکھے ہیں جس سے قرآن سے۔

قوله کما ذہبت الیہ الحنابلہ: حنابلہ امام ابی حامد بن ضعیف کی طرف منسوب ہیں حضرت امام اس مصلح کے بارے میں بڑی محنت و مشقت سے کڑے میں اس وقت کا خیر معقول تھا اس نے حضرت امام صاحب کو سخت برا دلی تاکہ یہ اثر رکھے کہ قرآن مخلوق ہے لیکن حضرت امام نے فراموش کیا۔ یہ بھی معقول ہے کہ حضرت امام شافعی کے ہاں ایک قیاس کیا یا اس پر کیا کہ یہ قیاس امام بن ضعیف کتاب الی قیاس میں اس کو ردواں لای تو حضرت امام شافعی نے اس قیاس کو صحیح قرار دیا پانی کوئی لیا اور اپنے پیروں پر جاری رہیں ممالکین نے حضرت امام احمد کو خوب میں دیکھ اکی مدت کے بارے میں پوچھا تو حضرت امام نے فرمایا کہ اللہ کے سامنے میری قیاس میری قیاس سے کیا گیا یا صرف اوستہ فی حقہ فی حقہ الیہ (انہ اس)

قوله واقام غیر المخلوق: شارح: کہتے ہیں کہ مصنف نے یہ خبر حادث کی جگہ پر غیر مخلوق کہا بلکہ وہ اس کے کہ متکلمین نے ہاں غلطی حدت میں قدم اور حدت کا لفظ مستعمل ہے چند وجوہ سے مصنف نے ایسا کر ایک شمار کیا۔ اس بات کی صرف کہ اس بات اور مخلوق دواں میں تو اسے دوسری چیز ہے کہ حدیث نے ساتھ حدیث متفقہ ہے کیونکہ حدیث میں بھی قرآن کلام اللہ غیر مخلوق اس قول و مخلوق نہ کہ یہ بانیہ اکتفا آپ اور تیسری جہل یقین لای معقولہ اور

اہل اللہ کے درمیان بھی خلاف کی صراحت کرتے کے لئے اور یہ ہے کہ قرآن حقوق ہے یا غیہ حقوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ فقہ قرآن میں اٹھان دیا ہے یعنی اس مسئلہ کا قانون مسئلہ حدیث نہیں رکھتا۔

وتحقیق الخلاف بیننا وبينهم يرجع إلخ الی واما استدلالہم:

ترجمہ: اور ہم و دشمنوں کے درمیان اختلاف کا مدار کلام الہی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے اور نہ ہم اختلاف اذنی کے قائل ہیں نہ ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ ظاہر نفسی کے حدوث کے وہ باری ہیں بلکہ وہی ہے جو کلمہ بھی کہتا ہے۔ اسی سے اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ مقبول ہونے سے اللہ تعالیٰ کا حکم سوائے عیت ہے اور ان کا کہنے کوئی دینی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام نفسی مادہ کا قیام نہیں ہے پس ہم ظاہر نفسی قائل نہیں ہیں۔

(اس عبارت)

قوله وتحقیق الخلاف: مثلاً کہتے ہیں کہ ہر مسئلہ اور مسئلہ کے درمیان اختلاف ظاہر نفسی کے ثابت اور عدم اثبات میں ہے نہ ظاہر نفسی نہ کلام الہی کے قائل ہیں معتزلہ و نفی نہیں دینے فریقین کے درمیان کوئی زبان نہیں ہے کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ قرآن نازل ہے تو اس سے نہادہ ہر اظہار ظاہر نفسی ہے اور جب معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن متعلق ہے تو معتزلہ کی مراد کلام الہی ہے نہ کہ ظاہر نفسی ہے کہ الفاظ اور ایک قلم میں بند ہوتے ہیں نہ حدوث میں نہیں معتزلہ کہتے ہیں اور معتزلہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ کلام ظاہر نفسی مادہ میں بلکہ معتزلہ ظاہر نفسی کے وجود کے منکر ہیں اور معتزلہ نے یہ کہ ظاہر نفسی ثابت ہو تو معتزلہ بھی ان کو قائل کہتے ہیں کہ بعد قلم کہتے ہیں تو کلمہ بحث یہ ہوا کہ کلام ظاہر نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

قوله ودلیلنا: کلام ظاہر نفسی کے ثبوت پر ہماری دلیل وہ ہے جو کہ نہ کہی کہ جماع اور تو اتر سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ ششیم ہے اور ششیم ہونے کا اور کوئی معنی نہیں ہوائے اس کے کہ وہ موصوف ہے کلام کے ساتھ کیونکہ مشفق شفیق کا سینہ ہے اور مشفق کا اظہار اس پر ہوتا ہے جو مبدی و مبدی مابعد اعتقاد کے ساتھ موصوف ہو۔

فطائفہ: یہاں پر ایک نکال داری ہو سکتا ہے کہ مابعد ششیم ہے نہ کہ ظاہر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اختلاف با کلام ظاہر کے تو ہم میں سے ہے اور کلام غفلت پر حدیث ہونے کے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اس کا قیام محال ہے تو متعین ہوا کہ

ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو قائم ہے وہ کلام نہیں ہے۔

واما استدلالہم بان القرآن متصف بالخ الی والمعتزلہ :

ترجمہ : رہا منزل کا یہ سوال کہ قرآن الٰہی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا، ازل میں ہونا، انسانی ہونا، اسکا سنا جانا، نسخ ہونا، مجزؤ ہونا، وغیرہ۔ تو یہ استدلال حنازلہ کے خلاف حجت بنے گا کہ ہمارے خلاف کیونکہ نظم و الفاظ کے حدوث کے تو ہم بھی قائل ہیں اور ہر نبی بات معنی قہم میں ہے۔

(علی عبارت)

قوله واما استدلالہم : فقوله کلام نہیں کہ ہم نے قرآن کے نہایت بولنے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ قرآن متصف ہے ایسے اصناف سے جو مخلوق کے اصناف میں سے ہیں اور حدوث کی علامت میں سے ہیں۔

قوله من التألیف : یعنی قرآن کا کلام الٰہی اور آیات اور سورہ سے ملتا ہوتا ہے۔

قوله والنظم : حتیٰ قرآن کا صلیب طریقہ پر منظم دنا جیسے ہوتیوں کی ہوتی۔

قوله والانزال والمتریل : یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ﴾

وقوله تعالیٰ ﴿اَنْزَلْنَاهُ تَنْزِیْلًا﴾

فائدہ : صاحب کشف نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ انزال الٰہی ہے اور تزیل مادی ہے اور دونوں قرآن کے متن میں صحیح ہے کیونکہ قرآن لوح محفوظ سے آسمان کی طرف اقدس نازل ہوا لہذا تقدیر میں اور تزیل مادی ہے کیونکہ قرآن جس ۲۳ سال میں نازل ہوا۔

قوله وكونه عربیاً : جیسے کہ ارشاد ہے ﴿اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِیًّا﴾

قوله مسموعاً : جیسے کہ ارشاد ہے ﴿فَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾ مسموع تو صوت ہے اور صوت

یک عرض ہے جو کہ قائم ہے ہونے کے ساتھ اور عرض مخلوق ہے اور حادث ہے۔

قوله فاما یقوم : شارح جواب دیتے ہیں کہ یہ استدلال حنازلہ پر حجت ہوگا کیونکہ نہ بلکہ کلام لفظی کو نہ بلکہ کلمہ جس میں ہمارے خلاف یہ حجت نہیں ہوگا کیونکہ لفظ کو حادث مانتے ہیں جس پر حجت تو معنی قہم میں ہے۔

والمعترلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلم الخ الخ ومن اقوال:

ترجمہ:

یہ اور معترکہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا تو وہ اس بات کی طرف توجہ فرمائی کہ اللہ تعالیٰ تروف اور اصوات کو ان کے اپنے اپنے فعل میں موجود کرنے یا انکال کتابت کو اپنے مخلوق میں موجود کرنے کے معنی میں متکلم ہے اگرچہ یہ اعتراضیں کیا یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف ہے اور آپ کو واقعی طرح معلوم ہوگا کہ متکلم وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا واحد ہو، ورنہ ہادی تعالیٰ کا ان عبارات کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کے مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند ہوا ہے۔

(اصل عبارت)

قولہ والمعترلة: چونکہ قرآن میں بہت سی تصریحات موجود ہیں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف امر نفی خبر وغیرہ کے صیغے وارد ہیں اور انہما علیہم السلام سے نظریں متوجہ رہتے ہیں تو معترکہ کے لئے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا تو معترکہ نے تاویل کی تاویل یہ کی کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کلام کے اصوات ان کے کمال میں موجود کر دیئے مثلاً نور یا شجرہ دہی یا انسان جبرئیل یا نبی کریم ﷺ ان میں اللہ تعالیٰ نے کلام موجود کیا۔

قولہ او ایجاد اشکال الکتابت: یا اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مہذب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام پر علامات کرنے والے نقوش اور اشکال کا بہت لوح مخلوق میں موجود کر دیئے اگرچہ اللہ تعالیٰ نے انکی قرأت نہیں کی یعنی اگرچہ اللہ تعالیٰ نے ان اصوات اور حروف کے ساتھ ملاحظہ کیا یہ ہو معترکہ اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ علماء کتبوں کے اندر جس چیز کو دیکھتے ہیں ان کو مصنفین کی طرف منسوب کرتے ہیں مثلاً علماء یوں کہتے ہیں "قلی الامام الرضی فی الحصل" اسی طرح یوں کہتے ہیں "ہذا کلام فی الحصل" تو اوراق میں نقوش کا بہت ہونا یہ کہانی ہے تصنیف میں قراؤ کی طرف کوئی حاجت نہیں۔ **قولہ علی اختلاف بیہم:** حضرت جبرئیل کا اللہ تعالیٰ سے قرآن لینے کی کیفیت کے بارے میں معترکہ کا آپس میں اختلاف ہے بعض معترکہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آواز کو جو کرنا ہے حضرت جبرئیل سے آواز کو سننے میں اور لکھواڑی کر دیتے ہیں اور بعض معترکہ یہ کہتے ہیں کہ جبرئیل ان نقوش کی طرف دیکھتے ہیں جو نقوش لوح مخلوق پر مکتوب ہیں۔

قولہ وانت خبیر: اس عبارت سے شارح معتزلہ کی تاویل کا رد بیان کرتا ہے کہ معتزلہ نے جو تاویل کی ہے وہ غلط ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہونے کے وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو اور نہ باری تعالیٰ کا ہاں اعتراض کے ساتھ بھی متفق ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں مثلاً یہ کہ کہا جائے کہ وہ اسود ہے کیونکہ وہ اسود کو موجود کرنے والا ہے حالانکہ کوئی بھی اس کے قائم نہیں تو منظم وہ ہے جس کے ساتھ صفت کلام قائم ہوتی ہے کہ وہ جو کلام کا موجد ہو۔

ومن اقویٰ شبه المعتزلہ انکم متفقون بالغ الصی وتحقیقہ:

ترجمہ: اور معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے یہ ہے کہ تم اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک پہنچا تو اس کے ساتھ مصاحف کے افسانے کے درمیان لا کر پہنچا ہے اور یہ مستحکم ہے اس کے ساتھ صحت میں مکتوب ہونے والوں سے پہنچ جانے اور کافروں سے نکل جانے کو اور یہ سب حدیث کی علامت میں سے ہیں یعنی طور پر تو مصحف نے اپنے اس قول سے جو آپ کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے ہر دین زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قلی ساری حروف کے واسطے سے ہمارے کافروں سے سنا جاتا ہے ان ہی کے واسطے سے ان میں طول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کافروں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والی نظم کے توسط سے اس کو سنا جاتا ہے خیال میں صحیح شد نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے اس پر دلالت کرنے والی حرف کے لئے وضع کردہ اشکال اور نقوش کے واسطے سے اس کو کتابت ہے جس طرح کہا جاتا ہے آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے تھپتھپ مارا حرف وصوت ہونا لازمی ہے۔

(محل عبارت)

قولہ ومن اقویٰ من شبه المعتزلہ: قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ تم اشارہ اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک پہنچا تو اس کے ساتھ مصاحف کے افسانے کے

اور بیان ہر کچھ ہے جس قرآن کی قرأت بھی کرتے ہیں اس واسطے غلوں سے بچنے بھی چاہئے اور یہی کرتے ہیں اور قرآن کو پڑھنا اور پڑھنا سنانا ایک کام ہے نہ جڑیں میں اس میں ہے اور یہی قرآن میں لکھا ہے قرآن بھی مخلوق ہے۔

فائدہ: قرآن کی جو یہ تعریف کی گئی ہے اللہ جل جلالہ نے اس ایک کتاب و روایات سے اس شکل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف کی گئی تاکہ قرآن وہ ہے جو صرف میں متحول ہو چکا جواب اس میں ہے ہمارے میں سوال کیا کہ اس کے معنی کیا ہیں یہ جواب یہ ہوا کہ یہ صرف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہو اس کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ معنی قرآن کی طرف متعلق نہیں ہوگا معنی یہ معنی یہ ہے جس کے لئے بھی معنی کو پڑے ہیں۔ اور جواب یہ آیا ہے کہ معنی سے مراد مصحف لغوی سے یعنی لغویہ اوراق یہ کہ مصحف عربی۔ اس جواب پر پھر اشکال وارد ہوا ہے کہ اگر معنی سے مراد مصحف لغوی ہو تو قرآن میں تمام کتاب الفیہ اور علامت ہو یہ لکھا تمام علوم کی کتابیں داخل ہوئی اس اشکال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ قرآن میں نہ کا قید ہے اس قید سے یہ تمام قرآن سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ تمام ہم تک بطور قرآن کے نہیں پہنچے ہیں۔ علامہ عبد العزیز بن مبارک نے یہ جواب دیا ہے کہ قرآن وہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ نقل سے مراد وہ ہے جو نبی کریم ﷺ نے متحول ہونے والی کتاب کریمہ ﷺ سے قرآن کے ہر اور کوئی اور بطور قرآن کے متحول نہیں ہو جاتا ہے۔

قوله فإشار إلى الجواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم نفس کے مصنف میں مکتوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حرف کی صورتیں اور ترتیب کے نقوش مکتوب ہیں اس کو جو روایتی کہتے ہیں اور مخلوقی مکتوب کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے غلط و صواب میں مخلوق ہوتی ہیں جو خزانہ خیال میں مفید و ہر اس کے جوہر یعنی کہتے ہیں مفرد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی ترتیب ہوتی ہے اس کو جوہر عقلی کہتے ہیں۔

قوله غیر حال فیہا: یعنی باوجود اس کے کہ کتاب اور مفرد اور مسموع ہونے کے اس کا نام نفسی کا یہ نہ مصنف میں متحول ہے اور نہ ہن میں اور نہ کان میں متحول کہتے ہوئے ہیں اور نہ کتاب میں وہ کلام نفسی نے ان چیزوں میں ملوس نہیں کیا ہے تو ان چیزوں کے ثابت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلام نفسی بھی ثابت ہو مصنف کے کلام و علامہ یہ کہ کلام نفسی اگرچہ مصنف ہے مکتوب مخلوق مسموع ہونے کے ساتھ لیکن یہ انصاف مجازی ہے حقیقت میں یہ

مکتوب مقرر و مخلوق و غیرہ ان امور کے لئے اوصاف ہیں جو امور کو کم نفسی پر دلالت کرتے ہیں یعنی اشکال اور الفاظ کی صفت ہیں شارح ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ جس طرح کہا جاتا ہے کہ آگ ایک روشن جانے والا مادہ ہے اس کو کہنے کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے اور قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقت آگ کا حرف دوست ہونا لازم نہیں آتا ایسی طرح حکام نفسی خود مکتوب یا مقرر نہیں بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ و درجہ مکتوب یا مقرر ہوتے ہیں۔

رتعقیقه ان للشئی وجوافی الاعیان ووجودافی الاذہان الخ المی ولما کان :

ترجمہ : اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کا ایک وجود خارجی میں ہوتا ہے اور ایک ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر نور وجود حق و وجود ربی ہو جہاں کہی قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قلم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول قرآن فی محرق میں تحریر اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہو ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور مخلوقات کے لازم میں سے ہے اس سے دو الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول قرآن نصف القرآن میں ہے۔ یا الفاظ فہم مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول حفظ القرآن میں ہے اس سے نقش خد و اشکال مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول علم الحکمت میں القرآن میں۔

(عبارت)

قوله و تعقیقه : اس عبارت سے شارح معتزل کے ساتھ اول کے جواب کی تحقیق کو ذکر کرتا ہے فرماتے ہیں کہ شئی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے اور ایک وجود نفسی ہوتا ہے ایک وجود کتابی ہوتا ہے ان میں سے پہلے دو حقیقتیں ہیں اخیر دو جو کھڑکی ہے تب عبارت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر دلالت کرتی ہے اور وجود ذہنی وجود خارجی پر ایسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں ان مختلف وجودات کی وجہ سے حکام پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں جہاں قرآن کی ایسی صفت بیان کی گئی ہو جو قلم کے لازم میں سے ہے جیسے القرآن فی محرق تو اس سے مراد حقیقت موجود فی الخارج ہے اور دو احکام نفسی ہے اور جہاں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قلم کے لوازم میں سے ہے جیسے قرآن نصف القرآن تو اس سے دو الفاظ مراد ہوں گے جو کہ بولے جاتے ہیں اور سنے جاتے ہیں یعنی دو الفاظ مراد ہوں گے یا الفاظ فہم مراد ہوں گے جیسے حفظ القرآن یا اس سے نقش خد و الفاظ مراد ہوں گے

جیسے آخر المجد ثلث اس القرآن۔

ولما كان دليل احكام الشرعيه هو اللفظ المخ الى فان قيل:

توجعہ: اور جبکہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی، تو ائمہ اصول نے مکتوب فی دفع حذف المتحول بالتواتر کے فقہ سے اس کی تعریف کی، اور اس کو نظم اور معنی: دونوں کا یہ مقررہ رہا یعنی نظم کا معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف معنی کا، رہا ہم کہ یہ جو ائمہ تعالیٰ کی صفت ہے، تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو مستطیع مکرر ہے اور استدراجو اسحاق نے اس کا انکار کیا ہے، جس ائمہ تعالیٰ کے ارشاد حق یسمع کلام اللہ کے معنی میں کہ وہ الفاظ اس سے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم نہ تو معنی علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی، چنانچہ یہ سننا کتاب اور فرشتے کے واسطے کے بغیر تھا اس لئے حکیم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

(مض عبارت)

قوله ولما كان : اس عبارت سے تاریخ ایک اشکال کا جواب دیا جاتا ہے جس اشکال یہ ہے کہ پہلے تو یہ بات ثابت کی گئی تھی کہ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور کلام نفسی دونوں پر ہوتا ہے، مگر قرآن کا اطلاق کلام نفسی پر ہوتا ہے تو نہ علم اصول و لے قرآن کی ایسی تعریف کیوں کرتے جو صرف کلام نفسی پر صادق آتی ہے، حالانکہ ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف مکتوب فی المعاصف منقول بالتواتر کے ساتھ کی ہے یہ تعریف تو صرف کلام نفسی پر صادق آتی ہے نہ کہ کلام نفسی پر۔ جواب یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً و جوب جرمہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں نہ کہ معنی، کیونکہ معنی تو ہمارے عقول سے ملتی ہے اس لئے انہوں نے قرآن کی تعریف المکتوب فی المعاصف منقول بالتواتر سے کی تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ ائمہ اصول کے علم کا دار لفظ پر تھا اور مقصود واجہان کے نزدیک لفظ ہی تھا تو انہوں نے اس وجہ سے لفظ کی تعریف پر اکتفا کیا اور انہوں نے قرآن کو نظم اور معنی دونوں کو قرار دیا۔

قوله لا لمجرد المعنى: یہ عطف ہے ماقبل نظم و معنی میری جگہ پر۔ سنئے نے جویہ کہا ہے کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے اس سے مشابہ کا قصود آیا، تو ہم کا دلیعہ ہے جو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے کلام سے پیدا ہو چکا ہے حضرت امام غزالیؒ سے یہ منقول ہے کہ وہی میں قرآن کو کرنا جائز ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن لفظ معنی کا نام ہے لیکن صحیح قول یہ

ہے کہ حضرت امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا ہے کہ فقط فارسی میں قرآن کریم جائز نہیں ہے۔

قوله واما الکلام القديم : اس عبارت سے شارح ایک اختلاف کو ذکر کرتا ہے کہ کیا کلام قدیم کا سماع ممکن ہے یا نہیں، اس میں شیخ ابو الحسن اشعریؒ کا مذہب یہ ہے کہ کلام قدیم کا سماع ممکن ہے اگرچہ وہ "والتجسس" پھر بھی غرقِ حادثہ کے طور پر اس کا سماع ممکن ہے جیسے کہ قیامت میں اہل جنت ذاتِ ربّ تعالیٰ کا دیکھیں گے پاؤں جو اپنے کے ذاتِ ربّی تعالیٰ شکل اور مکان سے منور ہے غلامِ ربّ ہے کہ حضرت ابو الحسن اشعریؒ کے نزدیک سماع اللہ تبارک و تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے کہ ذاتِ ربّی تعالیٰ نفس کے اندر اور راک کو پیدا کر دیتے ہیں تو یہ سننا اصوات اور غیر اصوات دونوں میں جائز ہے اس پر سماع قدیم اور حادث دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تو جو کلام موصوف ہو سننے کے ساتھ سم میں یہ سمجھا جائے کہ اس سے مراد کلام نفسی ہو جیسے یوں کہا جاتا ہے "سمع کوئی قلیل کلام اللہ" اور یہ بھی جائز ہے کہ اس سے مراد کلام فطری ہو جیسے کہ یوں کہا جائے "سمع القرآن"۔

قوله ومنعه الاستاذ ابو اسحاق : استاذ ابو اسحاق نے کلام قدیم کے سماع کے ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس وجہ سے کہ سماع کے لئے ضروری ہے کہ صوت ہو لاکہ کلام نفسی صوت نہیں تو اس مذہب کے مطابق کلام مسموع سے مراد فقط کلام نفسی ہے۔

قوله وهو اختيار المشيخ ابی منصور : یہ امام محمد بن محمد بن محمود السمرقندی ہے مازندران کی طرف منسوب ہے مازندران سرحد میں ایک بستی کا نام ہے اس کا لقب علم الہدیٰ تھا یہ علماء اس فتنہ والجماعت مازندران کے کارکن ہیں یعنی امام ابی قحطبہ تعالیٰ نصر عریض کا شاگرد تھا ابی نصر عریض ابی بکر جوزجانی کا شاگرد ہے ابی بکر جوزجانی امام محمد کا شاگرد ہے امام محمد امام اعظم ابو حنیفہ کا شاگرد ہے ان کے متبعین کو مازندران کہتے ہیں اور امام ابو الحسن اشعریؒ کے متبعین کو اشعریہ کہتے ہیں اور دونوں فریقین کے مجموعہ کو اشاعرہ کہتے ہیں۔

قوله فمعنى قوله حتى يسمع : چونکہ استاذ ابو اسحاق کے نزدیک کلام قدیم کا سماع ممکن نہیں تو حتیٰ یعنی کلام اللہ جو آیت ہے اس میں کوہم اللہ سے مراد کلام فطری ہے کلام نفسی مراد نہیں ہوگا۔ یعنی "سمع کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ الفاظ سن لے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلان کا علم سنا یعنی وہ الفاظ سن لے جو فلان کے علم پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ علم کو وہ کیفیت ہے جو فلان کے ذہن کے ساتھ قائم ہے (والتجسس نہیں جاتا ہے۔

فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى التقديم المخ الملى وما وقع:

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور کلم مؤلف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے بعضی قلم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی یا بن طور کہ کیا جاتا کہ یہ نازل شدہ و کلم عبارت جو منجز دے اور آیات اور سورتوں میں علی ہوں ہے کلام اللہ نہیں حالانکہ اجماع اس کے برخلاف ہے نیز منجزہ اور متحد ثنی بہ عقلی کلام اللہ ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ یہ اسی قلم مؤلف ہی میں متصور ہے جو سورتوں پر تقسیم ہے کیا کلم صلیت قدیم سے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں، ہم جواب دیں گے کہ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان اور اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی منت ہوتا ہے اور اس کلام عقلی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ کلام اللہ کوئی کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی مبالغات میں سے نہیں ہے لہذا نفی ہرگز صحیح نہیں ہوگی اور مجاز و تحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

(صل عبارت)

قوله فان قيل: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض مصنف کے اس قول پر ہے جو مصنف نے پہلے کہا تھا کہ "لیس من جنس الحروف والاصوات" یعنی وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے وہ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں اسی طرح شارح نے کہا تھا "معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ جلفظ وسمع بالظلم الدال علیہ" اسی طرح شارح نے حتیٰ سمیع کلام اللہ کے بارے میں کہا تھا "سمع ای دل علیہ" اس تمام تفصیل سے معلوم ہوتا ہے اور یہ تو ہم تفصیل اس بات پر دال ہے کہ کلام حقیقت میں کلام نفسی ہے کلام عقلی کو کلام اللہ کہنا مجاز ہے کیونکہ یہ کلام حقیقی پر دال ہے تو یہ تسمیۃ الدال باسم الدنول کے قبیل سے ہے جو کہ مجاز ہے اب اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی ہے اور کلام عقلی کو مجاز کلام اللہ کہنا چاہتا ہے پھر کلام نفسی سے کلام کی نفی درست ہونی چاہیے کیونکہ مجاز کے لوازم میں سے یہ ہے کہ لفظ کی نفی اسکے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے مثلاً رجل فحاجا کے بارے میں یہ کہنا درست ہے کہ لیس باسم لفظ اسد کی نفی اس سے درست ہے اسی طرح قلم مؤلف سے جو کہ سنا فادرس ہے کلام اللہ کی نفی کرنا یہ کہنا کہ کلام اللہ قلم مؤلف نہیں ہے درست ہوتا حالانکہ قلم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع ہے کہ قلم مؤلف کلام اللہ ہے تو کلام اللہ کا کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور قلم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

قوله وايضاً المتعبد به : متعبد فی امر مفعول ہے تعبد کی معارف اور منہ نہ کہتے ہیں بلکہ نکلے ساتھ غلبہ ہوئی تھی ہوا اس عبارت سے شریعت اعتراف کو اور مضبوط بنا کر پیش کرتا ہے۔ اصل اعتراف کا یہ ہے کہ اللہ ہی نہ نہ انشاء و جب سے معاذ کیا ہے کہ قرآن کا پیش رو تاکہ جب بلند کرے قرآن کا مقابلہ اور معارفہ کرنے سے اور مخالف بنا کر جیت کرے۔ یہ ہو جائے تو نیک کام بھی ہونے میں اس کا شیعہ رائل ہو جائے اور کفار کا شیعہ ظالم ہو جائے جس کا جب نہ کرنا شیعہ ظلم مخالف کے کام لگتی ہوئے میں تمام معارفہ بھی نظم و تلف ہی میں ہوگا۔ ہر کسی کو کہتے تھے یہ ہے اس میں معارفہ نہیں ہوگا کیونکہ انکار کے لئے صفت قدیر کی معرفت حاصل نہیں صفت قدیر کی معرفت تو ان کے معنی میں ہے جو جاہل معقدات اعتقالات ہیں، جہز بات یہ کہ کفار کی معرفت میں یہ بات نہیں تھی کہ صفت قدیر کی صفت قدیر پیش کرے۔ معصوم ہوا کہ معارفہ صفت قدیر میں نہیں تھا۔

قوله قلنا : اس عبارت سے شریعت اعتراف مذکور کو جب دہرایا جاتے ہیں، انواب حاصل یہ ہے۔ سلام اللہ علیہ سلام غنی کے معنی میں یہ نہیں ہے بلکہ سلام اللہ علیہ سلام غنی اور کلام غنی دونوں میں توفیق ہے بلکہ شریعت لفظی کے الیہ کام نہ عاقل جب ہر غنی پر یہ مشائخ نے اسکا کہا تھا۔ یہی وہی اس وجہ سے کہا ہے کہ یہ مشائخ ہے جہان کے ساتھ عاقل و اہل کے اعتبار کرتے ہیں، جب سلام غنی بھی کلام اللہ شریعت ہے تو متعبد ہی جس کے ساتھ معارفہ کیا ہے کلام حق ہو اہل جس صورت میں کلام اللہ سے کلام غنی مراد ہو تو جو صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی شناخت اضافت صفت الیہ موصوف کے قبیل سے ہوئی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام اللہ کی مخلوق ہے ہر اس کی تابعدار میں۔ یہ ہیں۔

فاللہ اعلم : سرگوشی یا اعتراف کر کے کہ انھوں نے ابا کا خالق تو اللہ جانے والی ہے چرنا زیادہ کے کہ کلام اللہ کیا نام است ہونا چاہئے کیونکہ یہ اور سلام زید و بن کا خالق نہ سمجھتا ہے۔ حالانکہ کلام زید کو سلام اللہ کہنا باطل ہے۔ جب اس اعتراف کا یہ ہے کہ مخلوق سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہے نہ جہان کے لئے مخلوق میں سے کسی کا سب کے واسطے کے خیرے یا نہ صورت کہ حق میں نہ ہوگا کہ یہ اس کو کہ فرشتہ و مومنین لے یا حق جہانہ لوح محفوظ میں نقوش موجود کر دیں یا فرشتہ و مومنین کے دل میں حرفت کے اور اکو یہ کہہ دیں یا فرشتہ و مومنین کے اختیار کے بغیر اس کی زبان میں حرف

کو پید اکر دیں وہ ہر یہ کہ کلام تو وہ اس طریقہ پر نہیں ہے۔

قولہ فلا یصح للنفی: یہ عبارت مقرر ہے ماقبل اس بات پر کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں میں حقیقت ہے اور مشترک ہے جب کہ کلام اللہ دونوں میں حقیقت ہے تو کلام لفظی سے کلام لفظی درست نہ ہوگی اس لئے کہ مشترک دونوں معنی میں حقیقت ہوتا ہے اور حقیقت کی نفی کرنا جائز نہیں ہے۔

وما وقع فی عبارة بعض المشائخ الخ الی وذهب بعض المحققین:

ترجمہ: اور بعض مشائخ کی عبارت میں جویہ آیا ہے کہ عظیم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ لفظ کلام اللہ عظیم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بذات نام ہے اس معنی کا جزوات کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام کلام رکھا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے پس مشائخ کا عظیم مؤلف کے لئے لفظ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(محل مہارت)

قولہ وما وقع: اس عبارت سے شارح "ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا مقل اس جواب کے ساتھ ہے جس میں یہ کہا تھا کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں میں حقیقت ہے حاصل اس اعتراض کا یہ ہے کہ بعض مشائخ کی عبارت میں یہ آیا ہے کہ عظیم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے جب مشائخ سے یہ بات ثابت ہے کہ انہوں نے لفظ مؤلف و مجازاً کلام اللہ کہا ہے تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ عظیم مؤلف حقیقت ہے کلام اللہ ہونے میں۔

قولہ فلیس معناه: یہ جواب ہے اعتراضی مذکور کا حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ مشائخ نے جو کلام اللہ عظیم مؤلف کے معنی میں مجازاً کہا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ عظیم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور عظیم مؤلف کے لئے اس واسطے سے وضع کیا گیا ہے کہ عظیم مؤلف کلام نفسی لفظ پر دلالت کرتا ہے تو حاصل یہ نکلا کہ کلام اور موضوع تھا نفسی کے لئے پھر عقلی کے لئے اس وجہ سے وضع کیا کہ لفظی نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

فائدہ: یہاں پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جس چیز کو معنی مانی کے لئے وضع کیا گیا ہو اعتبار علاقہ کے اسکو تو

مستقل کہتے ہیں مشترک نہیں کہتے ہیں اور نفس معنی مائی کو حقیقت اور معنی دل کو نیاز دیا لیتے ہے تو کلام بھی جب اولاً "موضوع نفسی کے لئے بھرنے کا بیڑہ" وضع کیا نفسی کے لئے تو نفسی میں حقیقت نفسی میں مجاز ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مقول وہ ہے جس میں وضع مائی وضع ہوں سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے طور پر مشترک میں دونوں وضع ایک دوسرے سے تاخیر زمانی کے طور پر مؤخر نہیں ہوتا۔ یہ جو کہا تھا کہ کلام "ولا نفسی کے لئے" موضوع تھا پھر نفسی کے لئے وضع کیا یہاں تاخیر سے مراد تاخیر بذات ہے۔ دوسرا جواب ہو کہ معتد جواب ہے وہ یہ ہے کہ مقول وہ ہے جس کا استعمال معنی اول میں متروک ہو چکا ہو اور کلام کا اطلاق نفسی پر متروک نہیں بلکہ شروع ہے اس پہلے سے مقول نہ ہو بلکہ مشترک بنا۔

وذهب بعض المعقین الى ان المعنى في قول مشائخنا الخ الى وهو جيد؛

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشارک کے اس قول میں کہ کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے لفظ کے متضاد میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ معنی کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذات نہ ہو جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مصعب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا مجموعہ ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح متناہی کہتے ہیں کہ یہ کلم منقلب جو مرتب الہی جزو الہی ہے قدیم ہے کیونکہ اس کا محل ہونا بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ کلم اللہ کے معنی کا لفظ باہر کے لفظ کے بعد ہی ممکن ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الہی جزو الہی نہیں ہے جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتیب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف لفظ میں ہوتی ہے آئندہ لفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ مقرر قدیم ہے اور قرأت حادث ہے ہر حال وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے قرآن میں ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب الہی جزو الہی کلام سنا اس کے آگے لفظ کی طرف توجہ نہ دینے کی وجہ سے یہ ان کے کلم کا حاصل ہے۔

(علی عبارت)

قولہ وذهب بعض المعقین: محققین سے مراد اصحاب مواقف قاضی عسکری ہیں ہے، وشارح "عصہ الدین کی عبارت کو نقل کر کے باقی اور خدہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ مشارک نے جو یہ کہ ہے "کلام اللہ معنی قدیم"۔ یہاں لفظ معنی سے وہ مراد نہیں جو لفظ کے مقابلہ میں ہے کہ اس سے مراد مدلول لفظ

یا مفہوم لفظ ہو بلکہ معنی سے مراد وہ ہے جو ممکن کے مقابلے میں ہے اور ممکن قائم بذات کو کہتے ہیں تو اس کے مقابلے میں معنی سے قائم بالظہر مراد ہوگا اور مثلاً کسی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ میں اور عزائم بالذات نہیں بلکہ وہ معنی یعنی قائم بالظہر ہے اور قائم بالظہر معنی اور لفظ معنی کلام نفسی اور کلام عقلی دونوں پر صادق ہے اس سے مشائخ کے نزدیک کلام اللہ کلام نفسی کلام عقلی دونوں کا نام ہے اور وہ قدیم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

قوله لا کما زعمت المعتابہ: اس عبارت سے شارح ایک شکاب کا جواب دیتا چاہے ہیں کہ جب ہم اللہ کلام نفسی اور کلام عقلی دونوں کو نشان ہے تو کلام اللہ کو قدیم اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کرنے کی صورت میں نظم مؤلف کا بھی قدیم اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا لازم آتا ہے یہ تو صرف حنابلہ کا مذہب ہے اشارہ و کلام مذہب نہیں ہے۔ تو شروع جواب دیتا ہے کہ اشارہ و کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے لیکن اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں حنابلہ کہتے ہیں نہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب الجہا وہ ہے قدیم ہے حنابلہ یہ تو باری تعالیٰ پر محال ہے کیونکہ یہ بات جتنی ہے کہ ہم اللہ کے سین کے ساتھ اس وقت تک تلفظ ممکن نہیں جب تک کہ کلام اللہ خود نہ جائے کیونکہ سین کا وجود باہر سے وجود سے دوسرے تو سین پہلے معدوم تھا باہر کے ساتھ تلفظ کرنے کے بعد وجود ہوا تو ہم کے بعد موجود ہوا یہ حادث ہونے کی علامت میں سے ہے اور نہ اس کو قائم ہونے کے سبب ہے بلکہ اشارہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح حلقہ قرآن کے ذہن کے ساتھ الفاظ بغیر ترتیب اور بغیر تقدم دنا کر کے قائم ہیں ترتیب اور تقدم دنا کر کے تلفظ کے وقت حاصل ہوتے ہیں کیونکہ زبان موافقت نہیں کرتی ہے کہ غیر مرتب الفاظ اور حروف کے ساتھ تلفظ واحدہ تلفظ کرے اسی طرح جو الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب اجزاء ہوتے ہیں ان میں تقدم دنا نہیں ہے حتیٰ کہ میں نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج اگر تلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنانے کے لئے اگر تلفظ کا محتاج نہیں ہے (پہاں الفوائد جعیر)۔

وہو جئد لسن یتعقل لفظاً باللفظ الخ والی والتکوین:

ترجمہ: اور یہ اس شخص کے نزدیک نمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو اسے واجب کے ساتھ قائم ہے اور ان حلقہ وہ نہیں مرکب ہے تلفظ نہیں ہونے والے حروف سے یا ایسے حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے عدم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور ان ایسے مرتب شکل و نقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر ذات کرتے ہیں اور ہم

تو نہیں سمجھتے ہیں کہ لفظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے حروف کی صورتوں کا اس کے قرآن خیال میں
اس طرح جمع اور مرتب ہونا کہ اب اس کی طرف اللہ تبارک و تعالیٰ شکل الفاظ یا عرب لغتوں سے مرکب کلام اور جب
حفظ کرتے تو سنا جانے والا کلام ہوتا۔

(عربی عبارت)

قوله وهو جند: پہلے شارح نے صاحب موقف کے قول کو نقل کیا اس عبارت سے شارح صاحب موقف کے قول
پر پابندی کی کا اظہار کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ صاحب موقف کا قول اس شخص کے نزدیک غمہ اور کجا جوا ایسے لفظ
کا تصور کر سکا ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کے انبعاث میں ترتیب اور عقلمند و غیر ذہن اور الفاظ و حروف پر دلالت
کرنے والے لغتوں سے عرب نہ ہو حالانکہ یہ لفظ کا تصور کرنا ناممکن ہے۔

والتکوین وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق الخ الى اذلية:

ترجمہ: اور تکوین جس سے مراد وہ صفت ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، اعداد، انوار، وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا
ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر جوئی طرف لانامیاں یہ جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کی
اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ عالم و خالق اسکا سکون ہے ورنہ شی پر اس مشق و احوال میں متفق ہونے کی وجہ
سے بغیر اس کے کہ ماضی اشخاص اس کی صفت ہوں گے ساتھ قائم ہو۔

(طبی عبارت)

قوله صفة لله تعالى: اعلیٰ اللہ کا تحریر کے بارے میں میں توں ہیں = ایک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ ذات ہیں
حیات ہے علم ہے قدرت ہے۔ ارادہ ہے۔ نفع ہے۔ ہر ہے۔ حکم ہے۔ روحانی تکوین قوہ، ایک انسانی معنی ہے۔ اور
حادث ہے یہ قدرت اور ارادہ کی طرف راجع ہوتی ہے چونکہ جب ارادہ کا تعلق کسی شی کے وجود کے ساتھ ہو جائے
تو قدرت اس شی کو عدم سے دوبارہ کی طرف نکالتی ہے اس عدم سے وجود کی طرف نکالنے کو تکوین کہتے ہیں یہ قول اشاعرہ
یہ ہے = دوسرا قول یہ ہے کہ تکوین تیسری صفت ہے کیونکہ قدرت معدوم و مقدرہ کے لئے صفت معنی ہے اور ارادہ و ہر
مقدور کے لئے صفت مراد ہے اور تکوین معدوم و مقدرہ کے لئے صفت مؤثرہ ہے اس تکوین کے لئے صفات کے اعتبار
سے مختلف سما ہوتے ہیں اگر تکوین کا تعلق رزق کے ساتھ ہو تو اسکو تزئین کہتے ہیں اگر اس کا تعلق حیات کے ساتھ

ہو جائے تو اسکو احیاء کہتے ہیں یہ قول درحقیق اہل السنۃ امام ابی منصور ماتریدیؒ اور اسکے قسمن کا ہے = تیسرا قول یہ ہے کہ تریق اور احیاء وغیرہ صفات حقیقی ہیں یہ کسی ایک صفت کی طرف راجع نہیں ہوتی ہیں اس قول کے مطابق صفات منحصر نہیں ہوتی ہیں یہ قویٰ بعض صوفیاء کا ہے۔

قولہ لا طباق للعقل: اس عبارت سے شارحؒ نکوین کی صفت الجہی ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عقل اور نقل دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ذات باری تعالیٰ علم کا خالق اور ممکن ہے اور خالق اور ممکن دونوں مشتق کے سینے ہیں اور مشتق کا صدق خود ضار کا ہے صدق مبداء کا تو یہ بات محال ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر خالق اور ممکن کا اطلاق ان کے ملحدہ اعتقاد یعنی خلق و تکوین کے بغیر ہو بلکہ خلق و تکوین اسکی صفت اور اسکے ساتھ قائم ہے اور جو صفت کسی مہموم کے ساتھ قائم ہو وہ عقل ہے تو نکوین باری تعالیٰ کی صفت جہی ہے۔

ازلیۃ یوجوہ الاولیٰ انہ یستلخ قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ الخ الیٰ ومبغنیٰ ہذہ:

ترجمہ: ازلی ہے چند وجوہ سے ازلی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جوگزرو چکی، دوم یہ کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا پس اگر وہ ازلی میں خالق نہ ہوگا کاذب ہو گیا بغیر حقیقت کے حصر ہونے کے یہی زبانی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جو نام لازم آئے گا اور لازم باطل ہے علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو اس پر عرض کا اطلاق جو گزرو گا جس پر وہ قادر ہے، سوم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری نکوین کے ذریعہ حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل نام لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی نکوین کا محال ہونا لازم آئے گا، وجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری نکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے مانع کی تعطیل اور اس کا بیکار ہونا لازم آتا ہے، چہاں یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ کل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابوالفذل علی کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی نکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا ممکن اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی فضا نہیں۔

(علی عبارت)

قولہ احدھا انہ یستلخ: اس عبارت سے شارحؒ صفت نکوین کے ازلی ہونے پر چند دلائل پیش کرتے ہیں پہلی

دیکھ لیں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا ذکر ہونا محال ہے۔ مگر ممکن ہے کہ اس سے جو پہلے ضروری ہو جائے اسے حادثہ کہیں۔
 ساتھ قائم ہونے کو ضروریوں میں سے ایک خدائی ضرور ضروریوں میں سے ایک یا تو حادثات کا قدیم ہونا لازم ہو گا یا قدیم
 کا حادث ہونا لازم آئے گا اس سے معلوم ہو گا کہ ممکن جو صفت ہے باری تعالیٰ کے لئے وہ قدیم ہے حادث نہیں ہے۔

قولہ ثانیہا انه وصف: یہ دوسری دلیل ہے صلیب نمون کے قدیم ہونے کے لئے حاصل اسکا یہ ہے کہ اللہ
 تعالیٰ نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو متعین ہونے کے ساتھ متصف فرمایا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے جو خالق کل
 شئی ہے جس اگر وہ ازل میں خالق نہ تو کاذب ہو لازماً آئینہ اور ذات باری تعالیٰ کا کاذب ہونا محال ہے۔

قولہ او العدول الی المجاز: اس عبارت سے شارح ان وجوہات کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جو شارح نے
 دیے ہیں ایک جواب یہ دیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی ذات کو جو خالق کے ساتھ متصف فرمایا ہے یہ جز ہے نظر کرتے
 ہوئے مستقبل کی طرف اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ مستقبل میں پیدا کرنے والا ہے یہ تاویل امام
 غزالی کی طرف سے ہے اور اس جواب یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ قادر علی الخلق ہے
 یہ تاویل صاحب جمع الجوامع کی طرف سے ہے شارح جو ذکر کرتا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دونوں تاویلات میں
 حقیقت سے مجاز کی طرف عدول ہے اور حقیقت سے مجوز کی طرف عدول جائز نہیں ہے مگر اس وقت جائز ہے جبکہ حقیقت
 مجوز ہو۔

قولہ علیٰ انه لوجاز: اس عبارت سے شارح دوسری تاویل کی ضرورت پر ایک دوسری وجہ ذکر کرتا ہے حاصل اسکا یہ
 ہے کہ اگر خالق کا معنی تو درغنی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہو گا جس پر وہ قادر
 ہے مثلاً اسو کا قادر علی السوا کے معنی میں جائز ہونا چاہئے انھیں کا قادر علی البیاض کے معنی میں جائز ہونا چاہئے جیسا کہ
 باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق باطل ہے۔

فائدہ: یہاں پر ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے: یہ کہ یہ بات تو جہاز ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق لفظ متعین نہ ہو
 امتناع عدم ان شرعی کی وجہ سے: تو کہ شریعت کی وجہ سے یہ اجازت نہیں کہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق کیا جائے
 ۔ جواب دیا کہ یہ ہے کہ اس لفظ صہبہ کو ۱۰۰ اور انہیں کہتے ہیں ۱۰۰ اور انہیں کہتے ہیں ۱۰۰ اور انہیں کہتے ہیں ۱۰۰ اور انہیں کہتے ہیں ۱۰۰
 ہیں۔

قولہ ثالثہ انہ لو کان حادثاً: یہ تیسری دلیل ہے صفتِ تکوین کے قلم ہونے پر، حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہوگی تو یا تو دوسری مخلوق کے ذریعہ حادث ہوگی، نہ تو یہ حادث ایجادِ موجد کی طرف متعلق ہوتا ہے تو اس صورت میں تسلسلِ لازم آئے گا اور تسلسلِ محال ہے اس کے ساتھ ساتھ عالم کے وجود کا بھی ہونا لازم آئے گا کیونکہ وجودِ عالم تکویناتِ غیرِ بنیادی پر موقوف ہوتا ہے جب تکویناتِ غیرِ بنیادی جو کہ موقوف علیہ ہے وجودِ عالم کے لئے دو محال ہے تو موقوف علیہ وجودِ عالم بھی محال ہے مالا نہ وجودِ عام محال نہیں بلکہ مشہد ہے اور یہ صفتِ تکوینِ غیرِ دوسری مخلوق کے حادث ہونا تو اس صورت میں حادث کا نہ ثبوت اور حادث سے مستثنیٰ ہونا لازم آئے گا اور اس سے صدقہ کی تھلیل اور کجایا کر محض ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب ایک حادث کا وجودِ غیرِ محتمل کے لئے ہوگا تو لازم ہے کہ یہ بات تمام کائنات میں جاری ہو جائے تو حقائق کی طرف کوئی نہ جت نہ رہی حالانکہ یہ منسوط ہے۔

قولہ رابعہ انہ لو حدث: یہ چوتھی دلیل ہے صفتِ تکوین کے قلم ہونے پر، حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر صفتِ تکوین حادث ہوگی تو دوسری میں یا تو ذاتِ باری تعالیٰ میں حادث ہوگی یا اس کے عہدہ میں حادث ہوگی اگر ذاتِ باری تعالیٰ میں حادث ہوگی اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا مکمل حوادث ہونا لازم آئے گا، ذاتِ باری تعالیٰ کا مکمل حوادث ہونا محال ہے اور اگر اس کے عہدہ میں حادث ہو جائے کہ اولیٰ الخلیل کا مذہب ہے۔ ہر جسم کی تکوین اسی نے مانجھ قائم ہے ایک صورت میں ہر جسم اپنی ذات کا مفعول اور خالق، مانجھ اس لئے کہ خالق اور مفعول کا کوئی اور معنی نہیں ہوا ہے اس کے کہ جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہوا اس کے عہدہ میں کوئی خفاہ نہیں ہے جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو صفتِ تکوین کا حادث ہونا بھی محال ہے۔

فی الجواب: یہاں ایک اور مذہب بھی ہے وہ ہرگز نہ معترضی طرف منسوب ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین حادث ہے لیکن کسی شخص میں نہیں ہے اس مذہب کا فساد بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ صفتِ جب بھی موجود ہوگی تو دوسری صفت کے ساتھ قائم ہوگی۔

وَمِنْ بَيْنِ هَذِهِ الْأَدَلَّةِ عَلَى أَنَّ التَّكْوِينَ صِفَةً حَقِيقِيَّةً كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الْخَالِصَةِ وَلَمْ يَأْتِ

اسْتَدْلَالُ

ترجمہ: اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جسے علم اور قدرت اور متفقہ شخص اس بات پر

ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقیدہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور میت ہونا اور نجی وغیرہ ہونا اور ہر چیز ازل میں موجود ہے وہ تجلی، تزئین، اہانت اور احیاء وغیرہ کا مبدیہ ہے اور اس کے قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ ممکن کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منقسم ہوجانے سے چاہیں میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے۔

(صل عبارت)

قوله ومبني هذه الادلة : منصب تخوین کے زلی ہونے پر حتمی دلائل پیش کی گئی شارح فرماتے ہیں کہ ان تمام دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکرین حسب حقیقی ہے جیسے یہ طر اور قدرت حقیقی صفات میں یعنی اگر تکرین منصب اعتباری ہو جیسے کہ اشعریہ کا مذہب ہے تو یہ یہ مذکورہ دلائل نام نہیں ہو سکتی ہیں، پہلی اور چوتھی دلیل میں جو یہ کہہا کہ اللہ تعالیٰ کا عمل لکھو اور لازم آئیگا یہ دلیل اس وجہ سے نام نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا عمل لکھو اور لازم نہیں آئیگا کیونکہ جب تکرین صفت اعتباری ہے جیسے کہ اشعریہ کہتے ہیں امر اضافی اور اعتباری کا: اسے ہادی تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا اور ذات ہادی تعالیٰ کا امر اعتباری کے لئے نکل ہونا جائز ہے۔ اور تیسری دلیل اس وجہ سے غیر نام ہے کہ جب تکرین امر اعتباری ہے تو وہ دوسری تکرین کی طرف خارج ہوتا ہے نہ کہ معدوم اعتباری۔

قوله والمحققون من المتكلمين : شارح فرماتے ہیں کہ محققین متکلمین یہ کہتے ہیں کہ جس طرح تفسیر اور بعدیت اور معیت یا امور اضافیہ اور اعتبارات عقیدہ میں سے ہے کوئی صانع عالم کا ہر چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے بعد ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا ہماری زبانوں سے مذکور ہونا معبود ہونا وغیرہ یہ سب کے سب حادث ہیں ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئیگا اسی طرح تکرین بھی امر عقیدہ میں ہے اس کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئیگا۔

قوله العاصم في الازل : یہ عبارت عطف ہے اس ضمیر پر جو ضمیر قائم الاضافات میں تھا۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ ازلی وہ چیز ہے جو امور اضافیہ اور اعتباریہ کا مبدیہ ہے جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے اور امور اضافیہ یعنی تجلی، تزئین وغیرہ کا مبدیہ اور علت قدرت و ارادہ کے علاوہ اور کوئی صفت نہیں۔

قوله فان القدرة وان كانت : اس عبارت سے شارح ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے فقط قدرت

ہاں کہہ دیتے ہیں۔ اصل اس کا یہ ہے کہ قدرت کا قتل اگرچہ ممکن ہے اور عدم کے ساتھ کداس ہے لیکن ابراہیم کے منہ سے نہ ہونے سے جو نہیں میں سے ایک اور چیز سے اصل ہو جاتی ہے (یعنی کلام کا تمسک)

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين الخ الى هذا لتحقيق مايقال:

ترجمہ: اور جب عمر بن کو حادث کہنے والوں نے یہ انداز پیش کیا کہ مخلوق کا طبع متکون کے تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ شریب کا بیضی منسوب ہے۔ پس اگر مخلوق قدیم ہوگی تو کمالات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو یہ مطلب نے اپنے اور قوس سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ مخلوق اللہ تعالیٰ کا کمال ہے اور اس نے ہر چیز کو ممکن اور مخلوق کرنا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے بعد قدرت کے مطابق اس نے وجود کے وقت میں اور مخلوق ازل سے ایک تک باقی ہے اور ممکن حادث ہے تصنیف کے حادث ہونے کے سبب جیسے کہ عدم اور قدرت وغیرہ ان معنی تہ پر ہیں جس نے قدیم ہونے سے ان کے تعلقات کا تہ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

(اصل عبارت)

قوله ولما استدل القائلون الخ ان لو كان قدیم متکون حادث ہے وہ ایسی چیز پیش کرتے ہیں کہ جو مخلوق غیر وجود ممکن کے تصور نہیں ہو سکتا جیسے شریب کا بیضی منسوب کے تصور نہیں لہذا اگر مخلوق قدیم ہو تو کمالات جیسے زیر ہر ایک اور غیر وہ قدیم ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ غالی ہے کیونکہ ممکن کا ہے تمام جزا و سمیت حادث اور ثابت ہو چکا ہے۔

قولها اشار الى الجواب: ما ان في جواب لي طرف ان ازل سے اشارہ کیا کہ وہ مخلوق اللہ تعالیٰ کا عالم اور اس کے پرہیزگار ممکن اور مخلوق کرنا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے عدم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں اور مخلوق ازل سے بلکہ باقی ہے اور ممکن حادث ہے تصنیف کے حادث ہونے کے سبب اور تعلق کا حادث ہونا ممکن اور مخلوق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے مخلوق کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے جیسے عدم اور قدرت صفات قدیمہ کا تہ یہ ہونا ان کے تعلقات کے تہ ہونا کو مستلزم نہیں۔

فائدہ: تن نے "ان الخ" کے من اجزاء "نعم ان لو ان پر روک کر دیتے ہیں کہ عدم کے بغیر اجزاء قدیم ہیں جیسے حیوانی اور معدنی اور انسانی اور غرض۔

فائدہ: تاثر یہ کہ استدلال کا ایک اور جواب بھی دے سکتے ہیں وہ یہ کہ نگوین کہ ممکن کی طرف نسبت ایسی نہیں ہے ضرب کا مضروب کی طرف نسبت ہے کیونکہ ضرب ایک اضافی معنی ہے بغیر وجود و ضارب اور مضروب کے تصور نہیں بخلاف نگوین کے کیونکہ نگوین منفی تعلق ازلی ہے جب ممکن کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے تو ممکن موجود ہو جاتا ہے اور نگوین کے جو تعلقات ہیں وہ حادث ہیں تو ممکنات حادث ہیں اور صفت کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے تعلقات بھی قدیم ہوں۔

وہذا تحقیق ما یقال ان وجود العالم الخ الی وما یقال :

ترجمہ: اور یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو اس بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستثنیٰ ہونا لازم آئے گا اور یہ محال یا اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہئے کہ نگوین بھی قدیم ہوں اس ممکن اور ممکنات کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

(اصل عبارت)

قولہ و ہذا تحقیق ما یقال : ہذا کا اشارہ یہ وہ جواب ہے جس کو ماتن نے ذکر کیا اور شارح نے اسکی تفصیل ذکر کی۔ خیال کا قائل صاحب عمدہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جو جواب ہم نے ذکر کیا ہے یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو جواب صاحب عمدہ نے دیا ہے، صاحب عمدہ نے نگوین کے قدیم ہونے پر جو دلیل پیش کی ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستثنیٰ ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس کے ساتھ تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا یہ بھی باطل ہے تیسری صورت یہ ہے کہ اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو پھر تو چاہئے کہ صفت نگوین بھی قدیم ہو اور اسکا قدیم ہونا اس ممکن کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس ممکن کا وجود صفت نگوین سے متعلق ہے (اعظمی کلام صاحب عمدہ)۔

وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكنون الملع الى نعم اذا ثبتنا :

ترجمہ

اور یہ جو کہا کہ مابعد الحکیم کے ہر ممکن کے وجود کے قائل اور مکنون کے مبدء کا قائل ہو :
ہے اس کے کہ قدم دوم ہے جس کا درجہ غیر سے متعلق نہ ہو ، حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو ، تو اس قول
میں شک ہے اس کے یہ غلط ہے کہ قول کے مطابق قدم دوم حادث بالذات کا معنی ہے ہر ممکن کے نزدیک وہ
حادث وہ ہے جس کے وجودی اندر کوئی جو مہبطی باہم ہو اور قدم اول کے ہر طرف ہے اور ممکن مکنون کے وجود کا
غیر سے متعلق ہو اس معنی میں حادث ہونے کا نظریہ نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر متعلق ہو
غیر سے اور اس میں غیر کے دو حصے ہیں : پہلا وہ ہیں مابعد الحکیمات کے بارے میں جس کے قدم دوم ہونے کا ان کا معنی
ہے مثلاً حصول کے بارے میں غلطی کا مذہب ہے ۔

(تخلی عبارت)

قولہ وما يقال : یہ تخلی صاحب کتایہ ہے صاحب کتایہ نے شعر کے استمداد کے جواب میں جو پہلے فرمایا ہے اس کا
محل یہ ہے کہ صاحب کتایہ فرماتے ہیں : قسم کے اہل قائم کرتے ہونے کا یہ تھا کہ اگر مکنون الہی ہو تو ممکن کے وجود کا
ان کے ساتھ متعلق نہ ہوگا تو عام قدم ہوگا تو یہ جواب میں یہ کہتے ہیں کہ جب قسم کے ممکن کے ساتھ وجود ممکن
کے متعلق تسلیم کیا تو قسم کے ممکن کے حادث ہونے کو تسلیم کیا جس وجہ سے کہ قدم دوم ہے جس کے وجود کا غیر کے ساتھ
متعلق نہ ہوگا جس سے وہ جو کہ غیر کے ساتھ متعلق ہوگا وہ حادث ہوتے ہیں (تخلی کتایہ صاحب کتایہ)

قولہ ففیہ نظر : اس عبارت سے اشارت صاحب کتایہ کے جواب پر اشغال اور کتاب اشغال سے چھٹے باب کا فائدہ
راہنہ نشین کرنا ضروری ہے ۔

فائدہ : غلطی کے نزدیک قدم یعنی دو قسمیں ہیں ایک قدم ذاتی ہے اور قدم مجرمانی ہے اسی طرح حادث کی بھی
دو قسمیں ہیں ذاتی ، ذاتی قدم بذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کی طرف متعلق نہ ہو و ذات واجب ذاتی ہے
فقد اور قدم مجرمانہ وہ ہے جس کے مبدء اس کے وجود پر سبقت نہ لیا ہو مجرمانہ ہے چارے غیر کی طرف متعلق نہ ہو جسے
واجب کو جو ذات ہے یا غیر کی طرف متعلق نہ ہو جسے ان کے زمر کے مطابق ممکن ہے ۔ حادث بذات وہ ہے جو غیر کی
طرف متعلق نہ ہو مجرمانہ ہے چارے قدم مجرمانہ ، ممکن اور باہم مکنون انہما دو حصے ہیں اولیہ و ثانیہ اور

حادث بالزمان وہ ہے جس کے عدم نے اس کے وجود پر بہت کیا ہو جیسے زید اب اشکال کا حاصل یہ ہے کہ صاحب کفایہ نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے متکلمین کے نزدیک حادث کا یہ معنی معتبر نہیں متکلمین کے نزدیک حادث سے حدوث زمانی مراد ہے اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو، اور کسی چیز کے وجود کا غیر اسے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی ہو کیونکہ یہ بات چرچ ہے کلماتیہ دو غیر کی طرف اس غیر سے صادر ہوا اور ازل سے ایک دم ہوا اس غیر کے دوام کی وجہ سے جیسے کہ فلاسفہ نے ممکنات میں سے حیوانی کے قدیم ہونے کا دعویٰ کیا ہے اسی طرح مقول مشرہ اور نقوبی مطلقہ اور افلاک اور کوکب اور عنصر، فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ تمام ذات واجب سے صادر ہو چکے ہیں باوجود اسکے ان کا وجود مسبوق بالعدم نہیں۔

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع الخ الملی ومن لھذا یقال :

ترجمہ : ہاں جب ہم صنایع سے اختیاری طور پر نہ کہ ایجاب کے طور پر عالم کا معدوم رہنے کی دلیل سے ثابت کریں جو حدیث عالم پر متوقف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تمکین کے ساتھ اس کے وجود کے تحقق کا قائل ہوں اس کے حادث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

(حلی عبارت)

قولہ نعم اذا اثبتنا : شارح نے پہلے صاحب کفایہ کی طرف سے اشعر یہ پر رد کرتے ہوئے پھر اس پر اشکال وارد کیا تھا اب اس عبارت سے صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ذکر کرتے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر ہم صنایع سے اختیاری طور پر عالم کا معدوم رہنے کی دلیل سے ثابت کریں جو حدیث عالم پر متوقف نہ ہو جیسا کہ اہل السنۃ کا مذہب ہے نہ کہ ایجاب کے طور پر جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے تو اللہ تعالیٰ کی تمکین کے ساتھ ممکنات کا تعلق ممکنات کے حادث یعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ ممکنات کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ ممکنات فاضل مقدم کا مطلق ہے اور فاضل مختار کا معلوم مسبوق بالعدم ہوتا ہے۔

فانہذا : شارح کے ہاں صنایع عالم کے عقروں پر بہت سی دلائل ہیں بغیر اسکے کہ حدیث عالم پر متوقف ہو مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ ایجاب نقص ہے نقص سے واجب تعالیٰ کی تحریر واجب ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم کا یہ

نظام عجیب حال ہے کہ فاعل غیر مختار سے صادر ہو جائے۔ یہ سری دلیل یہ ہے کہ اگر صاحب عالم مختار نہ ہو بلکہ موجب ہو تو یا تو نئی حادث کی خرابی لازم آئے گی یا حادث کا صدور بغیر علت کے خرابی آئے گی یا تسلسل لازم آئے گا یا مختلف سطول میں علت کی خرابی لازم آئے گی اس لئے کہ اگر حادث میں سے کوئی قسٹی موجود نہ ہو تو نئی حادث ہے اور اگر موجود ہے لیکن بلا سہد ہے تو صدور بلا علت ہے اور اگر موجود ہے تو پھر دوسری قسٹی میں یا قدامت یا تک جا کر منتہی نہیں ہوتی تو تسلسل ہے اور یا قدامت یا تک جا کر منتہی ہو جاتی ہیں تو تسلسل کو دفع کرنے کے لئے آخری صورت متعین ہو جاتی ہے۔

ومن لم یحنا یتقال ان التخصیص علی کل جزو من اجزاء العالم الخ لکی
والحاصل:

ترجمہ: اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم کے ہر جزو کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً حیوان کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان کے قدیم معنی مسبق بالعدم نہ ہونے کے قائل نہیں نہ کہ ممکن بالغير نہ ہونے کے معنی ہیں۔

(علی مہارت)

قولہ ومن یحنا یتقال: یہاں اشارہ اس بات کی طرف ہے جس کو پہلے ذکر کی گئی کہ ممکن کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے عدم نے اس کے وجود پر سبقت کی ہو اور قدیم وہ ہے جس کے عدم نے اس کے وجود پر سبقت نہ کی ہو اور اصل شارح کی یہ عبارت گزشتہ اشکال کے ساتھ مربوط ہے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ معصفت کا عالم کے ہر جزو کی طرف اشارہ کرنا ان فلاسفہ کی تردید کرنا مقصود ہے جو بعض اجزاء مثلاً حیوان کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی ممکن بالغير نہ ہونے اور حادث کے معنی ممکن بالغير ہونے کے ہوں تو فلاسفہ کی تردید نہیں ہوگی کیونکہ فلاسفہ جو حیوان کو قدیم کہتے ہیں وہ قدیم معنی مسبق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں قدیم معنی ممکن بالغير نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں اس بات کے فلاسفہ بھی قائل ہیں کہ عالم ممکن بالغير ہے اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا کلام ہے۔

والحاصل اننا لانسلم انه لا یقتصور التکوین للخلق الوتر غیر المکنون:

ترجمہ: اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ کوئیں کا بغیر ممکن کے وجود کے تصور نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہ کوئیں کی حیثیت ممکن کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی معروب کے ساتھ حیثیت ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی

صفت ہے دونوں امراضانی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس تصور نہیں کیا جاسکتا اور ٹکون ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبداء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر ہمیں اضافت ہوتی جیسا کہ مشارع کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکان کے اس کے پائے جانے کا قول تکبر ہوگا اور بدھی کا انکار ہوگا پس نہیں رفع ہوگا اس جواب سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا جہاد کمال ہے تو مفعول کے ساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک المہینچے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ مؤخر ہوگا تو وہ معدوم ہوگا برخلاف فعل باری تعالیٰ کے کہ وہ ازلی واجب الوجود ہے مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

(عمل عبارت)

قولہ والعاصل : صفت ٹکون کو حادث کہنے والوں کا استدلال یہ تھا کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح ٹکون کا تحقق بغیر مکان کے نہیں ہو سکتا ہے باتن نے پہلے اس کا جواب دیا تھا کہ ٹکون قدیم ہے مکان کے ساتھ اس کا متعلق حادث ہے اب واضح اصل سے ان کو اس پر رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ٹکون کا مکان کے ساتھ مرتبہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ضرب کا مضروب کے ساتھ ہے۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ ہم کی بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ ٹکون کو مکان کے ساتھ متعلق نسبت ہے جو ضرب کو مضروب کے ساتھ ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امراضانی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور ٹکون ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبداء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے جہیزہ اضافت نہیں ہے جیسا کہ بعض مشارع کی عبارت میں برعکس شارح اس امراضانی کو ٹکون کہہ دیا گیا۔

قول حتمی کو کانت صفته التکوین : پہلے شارح نے کہا کہ ٹکون اس اضافت کا مبداء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے جہیزہ اضافت نہیں ہے اب اس عبارت سے یہ کہتا ہے کہ اگر ٹکون میں اضافت ہوتی جیسا کہ مشارع کی عبارت میں تمام واقع ہے تو پھر یہ کہا کہ بغیر مکان کے موجود ہو سکتا ہے یہ تکبر ہوگا اور ایک بدھی کا انکار ہوگا۔

وهو غیر المسکون عندنا لان الفعل یغایر المفعول الخ الی وهذا کله :

ترجمہ : اور وہ ہم پر یہ کہ نزدیک مکان کا بغیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا جتنی طور پر بغیر ہوتا ہے جیسے ضرب

مضروب کے ساتھ اراکل ماکول کے ساتھ اور اس لئے کہ ترشون میں ہو تو لازماً آئے گا کہ ملوان از خود ملوان اور ملوان ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہاں ملوان کی وجہ سے ملوان ہوگا جو میں ہے جس وہ قدم ہوگا سے مستثنیٰ ہوگا اور یہ حال ہے اور پھر ملوان کو عالم سے کوئی عقل نہ ہو اس لئے کہ وہ عالم سے قدم ہو اور اس پر قادر ہو بخیر اس کو جانے اور اس میں تفریق کے ہونے میں کہ خود ملوان اور ملوان ہو جائے کی وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق کو عالم کے ملوان ہونے کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ بھی نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا عالم ہے یہ خلاف معروف ہے اور اللہ تعالیٰ شہادتوں اور مطلق نہ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ ملوان سے وہی مراد ہے جس سے ملوان ترشون قائم ہو اور ملوان جب میں ملوان کی تو ملوان کی ذات نے ساتھ قائم نہیں ہوئی اور یہ کہ صحیح ہو کہ اس پر حق کے ہوا کا خالق ہوا ہے اور یہ خبر مطلق ہوا ہے اس کے خالق اور اس کا کوئی عقل نہیں ہوا اس میں ملوان کے جس کے یہ ملوان اور ملوان قائم ہوا اور وہ اس میں ہیں تو اس کا کلی بھی ایک ہوا۔

(طل عبارت)

قوله لان الفعل یغایر المفعول : مارتہ یہ کہ نزدیک ملوان غیر ملوان ہے ملوان اور ملوان کے درمیان تمایز انھیں اس شخص ہے جس کے پاس ملوانی سے ملوانی عقل ہو وہ ملوان اور ملوان کے درمیان تمایز کا قائل نہیں ہوگا تو عالم اشعری سے قول کیسے صادر ہو سکتا ہے جو شیخ محققین ہے اور انھیں فصلیں ہے بعض نے ملوان اشعری پر تفسیر کی ہے کہ وہ ملوان اور ملوان کے درمیان کیسے اتحاد کا قائل ہے بعض نے شیخ اشعری کے قول کی یہ تفسیر کی ہے کہ شیخ اشعری نے یہ کہ ہے کہ ملوان ملوان یعنی خلق مخلوق ہے یہ تفسیر ملوانی ہے جو ذی ہے ملوان شیخ کے قول کو نفی کرنے والوں نے غلطی کی ہے شارح مغرب شیخ اشعری کے قول کی دلیل کو ذکر کرتے ہو ملوان کا ملوان کے غیر ہونے پر شارح خود ملوان قائم کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ ملوان اپنے مفعول کا جتنی طور پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اراکل ماکول کے ساتھ مغایرت رکھتا ہے اس لئے ترشون میں ملوان ہو تو لازماً آئے گا کہ ملوان از خود ملوان ہو تو ملوان ہو تو ملوان اس ملوان کے سبب نہیں ملوان ہے قوائی ذات سے موجود اور اور جو چیز بہت خود موجود ہو وہ اپنے درمیان ملوان کی نہیں ہوتا ہے جو اپنے وجود میں اور ملوان کا ملوان نہ وہ قدم ہوگا اور قدم ملوان سے مستثنیٰ ہے تو ملوان ملوان سے مستثنیٰ ملوان ملوان کا ملوان سے مستثنیٰ ہوا ملوان ہے دوسری قرآنی یہ لازماً آئے گی کہ خالق کو عالم سے کوئی عقل نہ ہو اس لئے کہ وہ عالم سے قدم ملوان

یہ ممکن ہے کہ شہادت کا تصور کرے وجود کا تصور نہ کرے اور یہی کارکن بھی ٹھہرا دے اس لئے اس کا ابطال یہ ثابت کرنے بغیر ممکن۔
نہ ہوگا کہ اشیاء کا تصور اور باری تعالیٰ سے ان کا مصدر ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حتمی ہے نہ تو وہی کے ساتھ
کام نہ نہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

(عالم عبارت)

قول وھذا تنبیہ: شارح کہتے ہیں کہ کنوین اور ملوکوں کے درمیان تقابیر پر کا قہم باطل بھی ہے اور بھی ہو کہ کسی
دلیل کی طرف متوجہ نہ ہو جائے بلکہ یہ بھی کہ اوپر دلیل قائم کرنا چاہ کر نہیں ہے تو مارتا یہ ہے جن وجود کو نہ کر کے وہ دلیل
نہیں بلکہ سببغات ہیں۔

قول لکنہ ینبغی للمعاقل: یہ شارح کی طرف سے مارتا یہ ہے اعتراض ہے اور اشعریہ کے جانب سے جو قول
مشہور ہو چکا ہے اس قول کی توبہ ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کنوین اور ملوکوں کے درمیان مندرجہ ہر بھی ہے معمولی
سمجھ رکھنے والا بھی اس کا انکار نہیں کرے گا تو پھر ہم اشعری کہتے اسکا انکار کر چکا جو کہ راجح ملایہ اصول میں سے ہے بلکہ
مناہب یہ ہے کہ ہم اشعری کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کر لے جو ملوک کے نزاع اور عقود کے استناف کا عمل بن
سکے تاکہ انہیں کی طرف مکارہ کی نسبت لازم نہ آئے اور اگر صحیح کل ممکن نہ ہو تو اس وجہ کو باطلین کی طرف منسوب کیا
جائیگا۔

تولہ فان من قال: اس عبارت سے شارح امام اشعری کے قول کی توبہ پیش کرتا ہے اصل اس لئے ہے کہ کنوین کو
میں ملوک کہتے والوں کی مراد یہ ہے کہ قائل جب کوئی عمل کرتا ہے تو وہاں قائل اور فعل کے علاوہ خارج میں کچھ بھی
نہیں ہوتا وہی وہ معنی جس کو کنوین یا ایہا روئے ہ کہتے ہیں تو وہ ایک اعتبار کی چیز ہے جو فعل کی طرف قائل کی نسبت سے
عقل میں حاصل ہوتی ہے جو امر اعتباری ہے جن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں ملوکوں سے علاوہ اس کا جو نہیں ہے
یا ایہا جیسا کہ خارج میں حیت کا وجود میں نہایت ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ حیت کا مفہوم ایک ہے۔

قولہ فلا یتیم ابطال ھذا الراہ: شارح کہتے ہیں کہ جب اشعریہ کی مراد اپنے قول سے کہ کنوین میں
ملوک ہے یہ کنوین ایک امر اعتباری ہے خارج میں موجود نہیں ہے تو یہ مراد نے اشعریہ کے قول کے باطل کرنے میں
مغنی انکار پیش کی تھی وہ دلائل تمام نہیں ہے مگر یہ دلائل اس وقت ہم میں سے کہ یہ ثابت کریں کہ اشیاء کا تصور اور باری

تعالیٰ سے ان کا مقدر ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو ممکن ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ رہے اور ان کے فنا نہ ہو۔

والتحقیق ان تعلق المقدرۃ علی وفق الارادۃ الی واما کون کل ذالک :

شرح : اور تحقیق یہ ہے کہ ارادے میں تعلق مقدرہ کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ارباب کہا جاتا ہے اور جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو خلق و تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے۔ پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ کسی قدرت کا تعلق مقدرہ کے وجود سے نہ تھا اس کے وجود کے وقت میں وہ پھر خاص خاص مقدرات کے اعتبار سے خاص خاص افعال جیسے قسم پر ترقی دینا، امتداد وغیرہ اسے افعال تحقیق ہوتے ہیں جو ختم ہونے سے قریب نہیں۔

(اصل عبارت)

قوله والتحقیق : اس عبارت میں وجود مقدرہ اور جہاد متعلق ہے لفظ تعلق کیساتھ اور لفظ میں اس میں سے معنی میں ہے یہ تعلق ہے وجود کے ساتھ۔ اشعر یہ مذہب یہ تھا کہ تکوین کیسا امر اعتباری ہے تبارک کے نزدیک بھی پابند و مذہب بھی ہے چنانچہ واقعیت جو بات ذکر کرتا ہے یہ اس مذہب کی تائید کے لئے ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم اُنہی میں کسی شخص کے وجود کا جو وقت تعیین ہے اس وقت تعیین میں اس کا اُنہی کے مطابق ممکن کے وجود سے قدرت کا تعلق خلق اور تکوین ہے اور تعلق امر اعتباری ہے تو تکوین بھی امر اعتباری ہے۔ پھر خاص خاص مقدرات کے اعتبار سے خاص خاص افعال تحقیق ہوتے ہیں مثلاً مقدرہ اور ترقی ہے تو ترقی کے ساتھ قدرت کا تعلق ترقی کہتے ہیں اگر مستند صورت ہے تو تصور کہتے ہیں وغیرہ۔

قوله واما کون کل من ذالک : اس عبارت سے شارح ایک تیسرے مذہب کو ذکر کرتا ہے جو بعض تریب و کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین نہ تو امر اعتباری ہے جیسا کہ اشعر یہ کہتے ہیں اور نہ ہی ایک ہی صفت عقلی ہے جیسا کہ ماترید یہ کہتے ہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک مثلاً ترقی تعوی وغیرہ میں سے ہر ایک صفت تحقیقی ہے اس مذہب کے مطابق مقادیر حقیقہ یہ جمع سے خارج ہو جاتی ہیں۔

قوله وفيه تکثیر للتقدم : اس عبارت سے شارح مذہب غایت والوں پر اعتراض وارد کرتا ہے جو اصل اس کے

یہ ہے کہ توحید کے ساتھ لائق یہ ہے کہ عدم کو ذات باری تعالیٰ میں صہر کیا جائے، ساتھ یا آنحضرتؐ نہ میر کو ضرورت کی وجہ سے ثابت مانا تھا چونکہ صفت عکسین رزق، صورت، حیوانی، ولیرہ میں کافی ہے۔ تو عکسین کے علاوہ کسی اور صفت کے اثبات کی طرف کوئی ضرورت نہیں ہے۔

والارادہ صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته الخ الی والدلیل :

ترجمہ : اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازل صفت ہے جس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کیسے کر رہا کر کیا جو مکونات کو مبین وقت میں مبین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں فاعل بالارادہ والا اختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بخاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی عمل میں نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خواہ اس کی ذات میں حادث ہے۔

(حلی مہارت)

قوله تقتضي تخصیص المكنونات : اس عبارت سے شارح صفت ارادہ کے اثبات پر دلیل قائم کرتا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کی نسبت پر مکنون کے ساتھ برابر ہے تو بعض مکنونات کو خاص کر کسی کے ساتھ مثلاً مخصوص شکل اور مخصوص رنگ اور وضع کے ساتھ اور دوسرے مکنونات کو کسی اور وجہ کے ساتھ خاص کرنا اسی طرح بعض مکنونات کو ایک زمانہ میں موجود کرنا اور بعض کو دوسرے زمانہ میں موجود کرنا صفت علم اور صفت قدرت کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ علم اور قدرت کی نسبت مکنونات کی طرف علی اسوہ ہے۔ بلکہ ایک اور صفت کی وجہ سے ہے وہ صفت ارادہ ہے کیونکہ اگر صفت ارادہ کو تسلیم نہ کی جائے تو ترجیح بلا مرجح کی فراہی لازم آئے گی۔

قوله لا کما زعمت : اس عبارت سے شارح فلاسفہ کے زعم رد کرتا ہے ملاحظہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والا اختیار نہیں ہے یعنی ذات ہر تہی تہی خود مقتضی ہے کہ اس سے صدور فعل ہو، لیکن شارح نے ثبوت صفت ارادہ پر جو دلیل قائم کی اس سے فلاسفہ کے زعم کی رد ہو گئی۔

قوله والخباریہ : یہ معتزلہ کی ایک قوم ہے یا مستقل فرقہ ہے محمد بن یحییٰ النجاشی کی طرف منسوب ہے بخاریہ یہ کہتے

ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بذاتہ ہے نہ کہ کسی صفت کی وجہ سے۔ شارحؒ نے صفت ارادہ کے اثبات پر جو دلیل قائم کی بخاریہ کی مدد سے وہ ہے ہوئی کہ شکر کی صفت میں شکی نہیں ہوتی۔

قبیلہ: یہاں پر ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ ذات کہیں صفات کہنے والے معتزلہ اور فلاسفہ کا مذہب ہے تو بخاریہ کی تخصیص کل نظر ہے لیکن اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بخاریہ خاص کر کے صفت ارادہ میں عنایت کے قائل ہو۔

قولہ وبعض المعتزلہ: معتزلہ جہاں یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے ارادہ کے ساتھ جو کہ حادث ہے کسی محل میں نہیں، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارادہ امر باری تعالیٰ میں حادث ہو تو قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آئے گی یہ محال ہے اور اگر ایسے محل میں حادث ہو جو استیباری تعالیٰ کے علاوہ ہے تو غیر کا صفت باری تعالیٰ کے ساتھ ضعف ہونا لازم آئے گا یہ بھی محال ہے۔ لیکن یہ قول جس جہ سے مردود ہے کہ جو ذات استیباری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو وہ غیر کے لئے صفت نہیں بن سکتی ہے اور صفت ارادہ کے حدوث پر معتزلہ کا یہ دلیل پیش کرنا کہ اگر ارادہ قدیم ہو تو مراد کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ یہ کہنا اس وجہ سے باطل ہے کہ صفت قدیم ہے لیکن اسکے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کا حادث ہونا صفت کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

قولہ والکرامیہ: کرامیہ یہ کہتے ہیں کہ ارادہ حادث ہے اس لئے نزدیک قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ جائز ہے باتن نے ارادہ کی صفت ازلی ذکر کر کے کرامیہ کی تردید کی۔

والدلیل علی ما ذکرنا الایات الناطقة النی وروية اللہ تعالیٰ:

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر اسٹیک پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر و مختار ہونے پر دلیل ہے اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا کیونکہ مطلوب کے اپنی علت موجب سے تخلف کا منتفع ہونا چاہیے ہے۔

(علی عبارت)

قولہ والدلیل: شارحؒ کہتے ہیں کہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی کہ ارادہ صفت ازلی ہے ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔

اس پر دلیل ایک تو وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صلیب اور وہ وحییت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں مثلاً، ﴿يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُخَيِّمُ مَا يُرِيدُ﴾، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، ﴿فَعَالٌ لَّنَا يَرِيدُ﴾۔

اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ کسی شئی کی قدرت اس شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہ وہی ہے جو یہ ہے اور بعض معقولہ پر اور بات بھی یقینی ہے کہ قیام الخواص بذات تعالیٰ ممکن ہے یہ وہی ہے کہ اس پر ای طرح عالم کا حکم اس کے صانع کے قادر علی ہونے پر دلیل ہے اسی طرح عالم کا حدوث بھی اس لئے کہ اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا دائم ہونا لازم ہوتا کیونکہ معقول کے اپنی صلیب موجب سے تکلف کا مستلزم ہوتا یقینی ہے۔

ورویۃ اللہ تعالیٰ بمعنی الانکشاف التام بالبصر الی وقد استعمل :

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ کی روایت بمعنی اس کا انکشاف۔ ہم اس سے مراد احسان بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق اور اک کرنا ہے اور یہ اس لئے کہ جب ہم مابا کمال بصر نظر ڈالتے ہیں پھر آنکھ بند کرتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اس کے اشہر سے ہم کو ایک شخص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے وہ مطلقاً تمہیں ہے مابین معنی کہ اگر عقل کو بھی : انکشاف : روایا جوئے تو وہ اس کے کمال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک اسی بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل دیکھنا نہ ہوتا ہے اور اتنی بات بھی ہے تو جو شخص محاس ہونے کا دعویٰ کرے اس کے ذریعہ دلیل ہے۔

(عل عبارت)

قولہ بمعنی انکشاف التام بالبصر : اشارت ہے : یہ انکار و مات باری : تہذیب شارح فرماتے ہیں کہ رویت سے مراد رویت باہر ہے یعنی آنکھوں سے ذات باری کو نہ دیکھا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ دیکھنے میں کسی کا انکشاف نہیں وہ کل زائر نہیں ہے۔

قولہ وهو معنی اثبات للشیء کما هو : شارح کا مقصد اس عبارت سے یہ ہے کہ دونوں تہذیبوں کا مثال ایک الی ہے۔ شارح : کیا یہ عادت ہے کہ کسی مسئلہ پہلے تہذیبیں یا دو تقریریں کرتے ہیں پھر اشارہ کرتے ہیں کہ

دلوں کا حاصل ایک ہی ہے یا تو اختلاف کے مابین کو دفع کرنے کے لئے یا اس وجہ سے کہ دونوں تقریریں اور تقریریں
شائع کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو شائع ان کے جمع کرنے پر حریص ہوتا ہے۔

قوله وذالك اذا نظرنا: شائع اس عبارت سے ایک مثال پیش کرتا ہے مثلاً ایک حدیث ہے متفقہ ہے
پر حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے یہ حدیث تیس (۲۱) اکابر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ حدیث مبارکہ کے
الفاظ یہ ہیں "اَنْتُمْ سِتْرُونَ دِيْنَكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَذْرِ" حاصل اس مثال کا یہ ہے کہ جب ہم ماہ
کامل پر نظر دیتے ہیں آگے بند کر دیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خدشہ نہیں کہ اگرچہ ماہ کا دن دونوں حالتوں میں ہمارے
نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن بن کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے۔

قوله جائزۃ فی العقل: اس عبارت کی طرف مصنف اس وجہ سے متوجہ ہو گئے کہ تقویر روایت پر انصاف سے
استدلال جائز ہو جائے یہ اس وجہ سے کہ جو چیز عقلاً محال ہو اس کے باوجود انصاف کا اس چیز کے ساتھ نقل کرنا تو یہ انصاف
محال ہیں ظاہر پر محمول نہیں ہیں۔

قوله بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه: عقلی ماضی بھول کا منہ یہ ہے کہ جس سے ہے چھوڑنے کے معنی میں
ہے۔ دفعہ میں داوود کے معنی میں ہے عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ جب عقل کو چھوڑ دیا جائے بعد انکی ذات کے اس حال
میں کہ عقل اظہار و حمیمہ اور انکسار و جادہ سے مجرد ہو تو وہ انکسار کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی۔

وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية المني وحين اعترض:

ترجمہ: اور اہل حق نے، روایت کے ٹکڑے ہونے پر عقلی اور نقلی دہریہ سے استدلال کیا ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ
ہمیں ایمان اور اعراض کی روایت کا یقین ہے اس بات کے بدعہ ہونے کی وجہ سے کہ ہم گناہ کے ذریعے جسم اور جسم کے
درمیان اور عرض اور عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور ہم مشترک کیلئے علت مشترک ضروری ہے اور وہ تو وجود ہے یا
حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو اور حدوث سے مراد
وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود نہ ہو کا ضروری نہ ہونا ہے۔ اور اسکے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان
کی نسبت یعنی وجوہ کے تحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دعائی ایسا ممکن ہوگا اور اسکا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی چیز
کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے۔ اور اسی طرح موجودات

مثلاً اصوات اور دوائی اور طعم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونا ہی بنا پر۔

(عل عبارت)

قوله وقد استدلل: اس عبارت سے شارح "امکان رویت پر دلیل حق کی طرف سے ودلیل قائم کرتا ہے ایک دلیل عقلی یہ شیخ ابی الحسن اشعری کا مختار ہے۔ ایک دلیل عقلی یہ علم الہی ام الی منصور، تردید کا مختار ہے۔ ودلیل عقلی کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں ایمان اور اعراض دونوں کی رویت کا یقین ہے اس وجہ سے کہ ہم دو جسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہ فلاں جسم ہے اور یہ فلاں جسم ہے اسی طرح اعراض کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ مثلاً یہ فلاں قسم کا رنگ ہے اور فلاں قسم کا ہے اور قسم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے علم مشترک سمجھ رویت ہے جو کہ مشترک ہے جوہر اور عرض کے درمیان۔ یہ کہہ نہا ہے کہ رویت جوہر کی علت خاص ہو جوہرے ساتھ اور رویت عرض کی علت خاص ہو عرض نے ساتھ اس لئے کہ رویت شمس واحد ہے ایک ہی شئی دو علت نامہ کے لئے معمول نہیں بن سکتی ہے اب یہ علت جوہر مشترک ہے جوہر اور عرض کے درمیان اس میں تین احوال ہیں۔ ایک یہ کہ امکان دونوں نے درمیان علت مشترک ہو۔ اور احدث ہے۔ تیسرا احتمال یہ کہ علت مشترک وجود ہے۔ ان میں سے جو حدوث ہے اس میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ حدوث عبارت ہے وجود بعد عدم سے یعنی پہلے معدوم تھا اب وجود ہو گیا تو حدوث ایک امر عدی ہے امر عدی کسی چیز کے لئے علت نہیں بن سکتی ہے۔ اور امکان کہتے ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا امکان کے معنی میں بھی عدم موجود ہے یہ بھی علت نہیں بن سکتا ہے جب یہ دونوں علت نہیں بن سکتے ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ علت رویت کی علت وجود ہے وجود جس طرح ایمان اور اعراض میں وجود ہے ذات باری تعالیٰ میں علی وجہ اہل قہر موجود ہے۔

قوله یتوقف امتناعها: اس عبارت سے شارح "ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اعتراض یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جو علت ہے رویت اجسام اور اعراض کے لئے لیکن یہ مسئلہ اس بات کو نہیں کہ واجب تعالیٰ کی رویت بھی کچھ ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موجود کی رویت مشروط ہو ایسی شرط کے ساتھ جو صرف ممکن کی کے اندر موجود ہو جیسے تخیل یا لون یا تختہ و لون انہی چیزیں جو کہ صرف ممکن کے اندر موجود ہیں نہ کہ۔ یہی حال ذات میں ذات باری تعالیٰ کو تخیل اور لون سے پاک ہے۔ اور یا واجب تعالیٰ کی بعض صفات ایسی ہو کہ وہ ممکن اور رویت سے

جیسے ذات پاری تعالیٰ مکان سے جدا ہونا اور نہ سے منور ہونا و نہ روح اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ رویت کا محال ہونا کسی کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا ملحق ہونا ثابت ہے نہ یہ موقوف ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں ہے۔

قولہ وکذا یصح: اس عبارت سے بھی یہی نکال کا جواب دیا منصوب ہے نکال اس دلیل پر ہے جو پہلے قائم کی گئی کہ رویت کیلئے علت وجود ہے۔ حاصل اس نکال کا یہ ہے کہ اگر اس دلیل کو صحیح تسلیم کیا جائے پھر تو یہ موجود کی رویت صحیح ہونی چاہئے۔ جیسا کہ علم اور رائے موجودات میں سے ہے اسکے باوجود دیکھنے میں نہیں آتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت محض اللہ تعالیٰ کے عقل کا نتیجہ ہے اور عادت اللہ اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو بطور ترقی عادت بندہ میں ان چیزوں کی رویت کو پیدا کر دیتے ہیں۔

وحین اعترض بان للصحة عدمية الخ الى وتقرير الثاني:

ترجمہ: اور جس وقت پہ اعتراض کیا گیا کہ صحت حدی ہے، اس کی علت کا تعلق نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو احد بالذات کی صفت معلوم ہو سکتی ہے۔ جیسے عبارت کی علت آفتاب اور آگ میں پس وہ علت مشترکہ کا تعلق نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو حدی حدی کے لئے علت بن سکتا ہے۔ اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہر صلیب نہیں کرتے بلکہ ہر شے کا وجود میں نہیں ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا تعلق اور وجہ ہے جو رویت کے قابل ہونا اور اس کا وجود کا ہونا لازم ہونے میں کوئی خدہ نہیں پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت وہاں سے کہ دور سے کوئی دھندہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہونیت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فریست کی خصوصیت کے اور اس کی حیثیت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد ہی کبھی اس میں پائے جائے والے جوہر اور احوال کی تفصیل پر قادر ہوتا ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شے کے لئے ہونیت ہوتا ہے۔ اور نہ وہ سے بھی واحد ہے۔ اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور دوا عرض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہو۔

قوله وحین اعتراض: اس مہارت سے شرعاً چند اعتراضات وارڈ کر کے لکھنا واجب دینا چاہیے۔
پہلا اعتراض یہ ہے کہ صحیح حدیث سے کیا نکتہ روایت کا معنی ہے اور کان روایت امکان امر بھی ہے تو صحیح روایت حدیث
ہے جب صحیح روایت حدیث ہے آیہ صحت کا تقاضا نہیں آتی ہے۔ اس لئے کہ موجودہ کے لئے تو صحت کی طرف
تسلیم ہوگا ہے وہ اگر حدیث اس کے لئے تو عدم صحت و جہل کافی ہے۔

قوله ولو سلم: یہ دوسرا اعتراض ہے ماحصل اس کا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ وہ حدیث صحیحہ شرعاً
نہایت کثرت سے تو یہ ضروری نہیں کہ حکام و جہل کو ضروری ہے صحیح روایت حدیث ہے حدیث کے لئے حدیث صحت ہو
تسلیم نہ ہوگی جس بھی حرارت و ادب و نور ہے معصوم ہے انکی حتمی مختلف ہیں مثلاً آگ آگ بھی اگلے نئے صیغے سے صحابہ
بھی اگلے لئے علت ہے۔

ولو سلم: یہ تیسرا اعتراض ہے ماحصل اس کا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ وہ حدیث صحیحہ شرعاً
نہایت کثرت سے تو یہ ضروری نہیں کہ حکام و جہل کو ضروری ہے صحیح روایت حدیث ہے حدیث کے لئے حدیث صحت ہو
تسلیم نہ ہوگی جس بھی حرارت و ادب و نور ہے معصوم ہے انکی حتمی مختلف ہیں مثلاً آگ آگ بھی اگلے نئے صیغے سے صحابہ
بھی اگلے لئے علت ہے۔

ولو سلم: یہ چوتھا اعتراض ہے ماحصل اس کا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ وہ حدیث صحیحہ شرعاً
نہایت کثرت سے تو یہ ضروری نہیں کہ حکام و جہل کو ضروری ہے صحیح روایت حدیث ہے حدیث کے لئے حدیث صحت ہو
تسلیم نہ ہوگی جس بھی حرارت و ادب و نور ہے معصوم ہے انکی حتمی مختلف ہیں مثلاً آگ آگ بھی اگلے نئے صیغے سے صحابہ
بھی اگلے لئے علت ہے۔

قوله اذہب: یہ جواب ہے دلائل امام احمدین ہے جواب کو ماحصل یہ ہے کہ حدیث روایت کی صحت سے مراد حقیقی
روایت ہے جو روایت حقیقی دکھائی دینے سے قابل ہوا اس بات میں کوئی شک نہیں کہ کسی چیز و ذرات کی روایت عدم
کی روایت صحیح نہیں

قوله ثم لا یجوز: شان: اس آیت کا ماحصل اس کا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ وہ حدیث صحیحہ شرعاً
نہایت کثرت سے تو یہ ضروری نہیں کہ حکام و جہل کو ضروری ہے صحیح روایت حدیث ہے حدیث کے لئے حدیث صحت ہو
تسلیم نہ ہوگی جس بھی حرارت و ادب و نور ہے معصوم ہے انکی حتمی مختلف ہیں مثلاً آگ آگ بھی اگلے نئے صیغے سے صحابہ
بھی اگلے لئے علت ہے۔

نہیں کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک حوت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جو حریت، عرضیت، انسانیّت یا فریست کی خصوصیت نے اور انکی حوت و ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد بھی اس میں پائے جانے والے جو حرارت اخلاقی کی تفصیل پر قادر تھے ہیں اور بھی قادر نہیں ہوتے ہیں تو روایت کا مطلق ثبوت کے حوت ہونے اور درجہ سے یہی مراد ہے۔

وَقَوْلِهِ الْقَانِي أَنْ مَوْسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَلَّطَ الرَّوْثِيَّةَ الْخَالِغَ الْمِيَّ وَقَدْ اعْتَرَضَ:

ترجمہ: اور دوسری دلیل کی تقریب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رب ارضی انظر الیک کہہ کر اللہ تعالیٰ سے درخواست کی تھی کہ میری رعیت، لیکن، تو اس کی درخواست کرنا اس بات سے جائز ہونے کو مستلزم ہونا کہ یہ بات اللہ تعالیٰ کی جانب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے یہ مقامات اور حوت کو یا طلب مال و مستلزم ہونا اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کا مستقر ارضی پر مطلق فرمایا اور دونی غمہ مرخص ہے اور لیکن پر مطلق ہو کر بھی ممکن ہے اس لئے کہ مطلق کا مستقر مطلق ہے کہ ثبوت کے وقت مطلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے حالانکہ محل مکان صورتی میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

(طل بات)

قوله وقوله القاني: اس عبارت سے اشارت روایت کے ممکن ہونے پر نہیں ملتی جیسی کہ ہے لیکن نقلی قرآن مجید کی آیت ہے۔ **فَلَمَّا جَاءَ مَوْسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ انْظُرْ إِلَيَّ إِنِّي أَنَا الْفَاسِقُ الْفَاسِقُ** اس کے بعد اس کی تفسیر میں انظر الی العجیل الخ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رب ارضی تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی کہ آپ میری رعیت موسیٰ علیہ السلام اور رویت کے ناموس ہونے کا علم نہیں تھا تو طلب رویت جمل ہو گا اور اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت کے ناموس ہونے کا علم تھا تو اس کے باوجود رویت کی درخواست کی یہ تو مستلزم ہو گا کہ انبیاء جمل اور عیسیٰ انصاری سے منزه ہیں اس سے مضام ہوا کہ رویت ممکن ہے۔

قوله وان الله قد خلق الروثية: یہ دوسری دلیل ہے حاصل ادا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو خلق کیا ہے مستقر ارضی میں ہے مانتھ اور استقر ارضی میں ہے لیکن اس سے کسی قسم کا محال لازم نہیں آتا اور استقر ارضی اس جہت سے بھی مرخص ہے کہ جو جسم میں ممکن ہے کہ وہ مائل ہو اور مطلق لیکن ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ تصدیق کا مستقر معنی کے ثبوت کے وقت مطلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اس لیے اس میں مطلق رویت ہے اور مطلق بہ استقر ارضی ہے حالانکہ مکان

موقوفوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا تو یہ بات ثابت ہوئی کہ روایت غیر یحییٰ ہے۔

وقد اعترض بوجوه المی واجبة بالقل:

ترجمہ: اور چند اعتراضات کئے گئے ہیں ان میں سے قوی تر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی نہ طبعی کی کہ انہوں نے کچھ نہ تھا کہ ہم آپ کی تعذیب نہ کریں یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی سٹنگھوں سے رکھیں موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاہم وہ بھی روایت کے قائل ہونے کا یقین کر نہیں جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے اور یہی طور پر کہ ہم نہیں مانتے کہ مصلحتی علیہ ممکن ہے بلکہ معنی علیہ پناہ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے اور جو جواب دیا گیا کہ ان میں سے جو ایک خلاف ظاہر ہے جس کے انکباب کی کوئی ضرورت نہیں۔ مگر وہاں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کچھ بنا کافی ہوتا کہ روایت محل ہے اور اگر وہ کافر تھے تو ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلے میں ان کی تعذیب نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو سوال کرنا عیب ہوتا اور حرکت کی حالت میں بھی استغفار اور مسکن ممکن ہے۔ اس طرح کہ بجائے حرکت کے مسکن واقع ہو جائے اور علیٰ قول تو حرکت و مسکن کا جتن ہے۔

(طل عبارت)

قوله وقد اعترض بوجوه: پانچ وجوہ سے مکاتبات روایت کی دلیل پر اعتراضات وارد کئے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض کو شارح آگے جا کر جوابات سے ذکر کرتا ہے ان اعتراضات میں سے ایک اعتراض جہاں اور اکثر معترضانہ طور کی طرف سے وارد ہو چکا ہے۔ جہاں اور اکثر معترضانہ بصرہ کا قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے روایت کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ موسیٰ علیہ السلام نے ذات باری میں غلبہ ضروری کا سوال کیا کہ قہار روایت معنی علم شارع ہے لیکن جہاں اور معترضانہ کے قول اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کیسے ذات باری پر علم نہیں رکھتے تھے۔ حالانکہ ذات باری تعالیٰ سے خطاب کرتے تھے۔ اور اقوال بھی اور معترضانہ بعد از ان کے یہ کہتے ہیں کہ وہی علیہ السلام نے روایت کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں سے کسی شے اور علامت کی روایت کا سوال کیا تھا اسکی علامت جو مال ہو قیامت پر نقد پر اس طور پر تھا انظر المی ایہ نک کہ اس قول کو اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ یہ دلیل بعید ہے ایسا نہ مستفسر معاندانہ کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔ تیسرا اعتراض یہ وارد ہو چکا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے سوال اس جہد سے کیا تھا کہ دلیل علی سے روایت کا محال ہونا معلوم ہو جائے بعد ان کے کہ دلیل عقلی سے معلوم ہو چکا تھا لیکن اس قول کو اس طور پر

روای کیا ہے کہ ایسی عبادت کے ساتھ سوال کرنا یہ عظیم برأت ہے ہا جو اس کے موافق علیہ السلام کے لئے یہ کافی تھا کہ میں کہتے ہوں بار علی برائک۔

فائدہ: شرانے ان وجوہ کو ذکر کرنے سے اعتراف کیا ایک تو اس وجہ سے کہ یہ تمام وجوہ ضعیف ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی تاویلات ہیں جو ظہر قرآن اور ظہر عقل سے بعید ہیں۔

چوتھا اعتراف یہ ہے جس کو شرار نے واقفواہا سے ذکر کیا ہے اس اعتراف کا حاصل یہ ہے کہ موافق لفظ نے سوال ہی تو مکر کے لئے کیا تھا کہ تو مکر بھی اعتبار رویت کا ظلم ہو جائے جیسے کہ موافق لفظ کا متنازع رویت کا ظلم ہو چکا تھا۔ دوسرا اعتراف یہ ہے کہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مطلق علیہ یعنی استقرار جناب ممکن ہے بلکہ استقرار جناب سے استقرار بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت محال ہے کیونکہ یہ تمام ضدین اور انجاس غلط ہیں۔

قرنہ راجیب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ موافق لفظ کا سوال کرنا یہ قسم سے ہے تھا۔ یہ کہنا کہ استقرار مراد استقرار بحالت حرکت ہے یہ دونوں خلاف ظاہر ہے پہلا تو اس وجہ سے کہ ظاہر ہے کہ موافق لفظ نے اونسی گنا سے ارہم نہیں کیا ہے اس طرح انصر الیہ کہنا یہ نظر الیہ کہنا کہ اس وجہ سے کہ اس وجہ سے خلاف تو میرے کرتے ہیں۔ ہرگز میں استقرار بحالت حرکت کے ساتھ متفق نہیں ہے۔

وقوله علی ان القوم: اس عبارت سے اعتراف اول کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں۔ حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ تو مکر میں جس قسمی توان کے لئے موافق لفظ کا یہ کہنا کافی تھا کہ رویت متعین ہے۔ اور اگر تو مکر کا تو مکر تو موافق لفظ ہی تھا یہی نہیں کرتے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ خبر دینے میں کہ رویت محال ہے یعنی تو میرے پاس ہر ایک کو فراموش سو تو میں میں سوال کرنا عیث کیا جاتا ہے۔

قدیہ والا استقرار: اس عبارت سے دوسرے اعتراف کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ ممکنہ حرمت میں غی استقرار ممکن ہے وہ اس طور پر کہ حرمت کی چند سوں واقع ہو جائے محال تو اخرج حرمت اسکن ہے نہ الا قدر یہ مطلق علیہ نہیں ہے۔

واجبة بالنقل وقد ورد الدلیل للمسنی الخ الی واقوی شبہہم:

ترجمہ: نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مؤمنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی اور ہے بہر

و کتاب اللہ میر تو اہم تھا ہی کیا ارشاد ہے کہ اہل بیت سے وہی اس میں بیشمار بیشمار ہو گئے ہوں اور ان کو نہیں کے
اور یہ حال غلط و غلط کا یہ ارشاد ہے کہ قرآن ہے پر اور ان کو دیکھئے اس طرح پانچویں دسویں شب دیکھئے اور
یہ حدیث مشہور ہے کہ جس شخص کا رسوا نے روایت کیا ہے اور اس میں نہ تو وہ یہ ہے کہ اس آیت آخرت میں نہ
توئی کی روایت والی ہوتی ہے اور اس بات پر قطعاً یہی ہے کہ اس مسئلہ میں روایات اپنے لئے برقی یعنی بحول سے بحر
اس کے بعد بھی نہیں کی بات سے آتی اور ان شجرات اور قبیح روایات عام ہیں۔

اس باب سے

موسمیں نے آیت آخرت میں حدیثی کی روایت قرآن احسان و برکت سے روایت ہے۔ اہل بیت و اہل بیت کی پانچویں
و اہل بیت کی پانچویں شب دیکھئے اور یہ حدیث مشہور ہے کہ جس شخص کا رسوا نے روایت کیا ہے اور اس میں نہ تو وہ یہ ہے کہ اس آیت آخرت میں نہ
توئی کی روایت والی ہوتی ہے اور اس بات پر قطعاً یہی ہے کہ اس مسئلہ میں روایات اپنے لئے برقی یعنی بحول سے بحر
اس کے بعد بھی نہیں کی بات سے آتی اور ان شجرات اور قبیح روایات عام ہیں۔

جواب: اس شکل کے جواب دینے میں یکساں کے روایت سے اس کے ساتھ روایت و احسان میں ہے
اور اس باب سے کہ عربی تحریر و تحریر کے معنی میں اس میں استعمال کرتے ہیں یہ شرط ہی امریکہ اور بہت سے
معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں یہی شرط ہی ہے نظریات الی من حسن اللہ وحسبہ اور ان کے معنی
میں بھی استعمال کرتے ہیں انہوں نے اس کا توجہ دیکھئے نظر و لامید مرید۔

و اہل بیت و کتاب اللہ سے ایک دلیل یا آیت بھی ہے کہ لا انہم غن ربکم یومئذ لکما جہنم
اس آیت میں قرآنی تحریر اور احسان کی ہے یہی بات ہے کہ کوئی نہیں غیر مجاہد ہو گئے۔ ہی طرح ان آیت
میں سے جو اس میں ثبوت روایت پر یہ بھی ہے کہ لا انہم غن ربکم یومئذ لکما جہنم
اسی کی نسبت سے اس میں اور یہی آیت کی نسبت روایت سے کی ہے۔

و اہل بیت و کتاب اللہ سے ایک دلیل یا آیت بھی ہے کہ لا انہم غن ربکم یومئذ لکما جہنم
اس آیت میں قرآنی تحریر اور احسان کی ہے یہی بات ہے کہ کوئی نہیں غیر مجاہد ہو گئے۔ ہی طرح ان آیت
میں سے جو اس میں ثبوت روایت پر یہ بھی ہے کہ لا انہم غن ربکم یومئذ لکما جہنم
اسی کی نسبت سے اس میں اور یہی آیت کی نسبت روایت سے کی ہے۔

یہاں سوال اللہ جل جلالہ شری رہا اور وہ القیاس قائل بل نصاروں کی روایت انیسویں فی الظہیرۃ نیست معها صحابہ والہ الا اول فوائدی انہی ابتداء لا نصاروں کی روایت یہ کہم الا کما نصاروں کی روایت احادیث اور وہ مسلم۔

ثبوت روایت پر تیسری دلیل ۷۱ تا ۷۲ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی روایت القیاس ہے پر ان بات پر حلقہ دی ہے کہ ان حدیث میں روایات اپنے ظاہری معنی پر محکوم ہیں یا جہاں دلالت کرتا ہے سب روایت پر درقرآن روایت پر۔

واقری شہبہم من العقائد الخ الی وقد يستدل :

[ترجمہ] : اور مقرر کی قوی دلیل عقائد میں سے یہ ہے کہ روایت کے شرط ہے مرنے کا معنی اور جہت میں ہونا اور اہل کے سامنے ہونا اور اہل اور مرنے کے درمیان مرنے کی مسافت ہونا جو نہ اجالی قریب ہو اور نہ عجالی بعید ہو اور مرنے کی مسافت شعلہ ہری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں ممکن ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور یہی طرف حق نے اپنے حق میں قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیتے اور سچائی نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ باطن کے احوال کے ساتھ متصف ہے نہ اہل اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے اور غالب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔

(حل مہارت)

قولہ واقری شہبہم : عدم روایت پر مقرر کی قوی دلیل یہ ہے کہ روایت کے لئے چند چیزوں کا ہونا ضروری ہے شے مرنے کی مکان اور جہت میں ہونا اور مرنے کی مسافت ہونا اور مرنے کی قریب اور مرنے کے درمیان مسافت ہونا لیکن مسافت اس طور پر ہو کہ شے مرنے کی مسافت قریب میں ہو کیونکہ قریب قریب روایت کے لئے مانع ہے اور نہ شے مرنے کی مسافت بعید میں ہو کیونکہ چیز جو ضروری ہے وہ یہ کہ باطن سے خارج ہونے والی شعلہ کا شے مرنے کے ساتھ متصل ہونا اور یہ تمام چیزیں ذات باری تعالیٰ میں محال ہیں اور تجرہ اس بات پر دل ہے کہ شرط جب مفقود ہو جائے تو روایت صحیح نہیں ہے تو باری تعالیٰ کی روایت ممکن نہیں ہے۔

قالہذا الامامون : روایت متعین کہتے ہیں کہ روایت شعلہ میں جو آئینہ سے ٹکرتی ہیں مرنے پر واقع ہوتی ہیں۔ اور طو

اور ایسا دلدادہ تھی جو ہم کو کہتے ہیں اس دنیا پر ایسا نہیں ہے اس اشعار کو بھی کہتے ہیں کہ یہ نہیں ملے گا۔
 اور یہ ہے وہ اشعار حاصل ہوتے ہیں ایک ہی کیفیت پر تو اس اشعار کا یہ تمام ہی میں بغیر وہ کہے گا میں ہوں کہ یہ
 یہ جیانی ہے کہ وہ اشعار کہتے ہیں۔

قوسلہ فغان قیل: اس عبارت سے عارض معقول کی طرف سے یہ فیہ واد کو ثابت ہے جو ان کو جواب کتاب
یہ کہ وہ یہ شیعہ اور ائمہ ہیں کہ ان کے ائمہ تھے کہ ان کا حق میں کہ ماضی میں تھا کہ ان کا حق میں
پھر ان کو جواب ہے کہ ان کے حق میں کہ ان کے ائمہ تھے کہ ان کا حق میں کہ ان کا حق میں کہ ان کا حق میں
جائز ہوئی چاہے کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں
جو جواب دیتے ہیں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں
وہ جب کوئی کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں کہ ان کے ائمہ میں
روایت بھی موجود ہوگی۔

ومن السمعيات قوله لا تتركه الا بصار الخ الي وقد يستدل :

ترجمہ: اور سعادت میں تاملتوں کا رشاؤں سے شکر کہ انہیں بصیرت اور ایمان بخاریات سے متفرق و تبارک اور عام مطلب پر اہانت کرنا کہ عابث عموم پر اور اہل مطلقیت میں مراد و فائدہ نہ مری کے اطراف و اجانب کا اتحاد کرنے کے طور پر تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس اور شمار باقی میں تمام اوقات و احوال کو مامونے پر کوئی نہیں نہیں ہے۔

[illegible]

بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ الانصار والہ نام استغفریوں کے لئے ہے، البتہ ان کے لئے ہے۔ یہاں جواب یہ ہے کہ بحوالہ

یہ شرط ہے اس بات کے ساتھ کہ قرآن مجید موجود ہو نہ کہ انعموس روایت مؤمنین پر دولت کرنے جس تو انعموس کا روایت مؤمنین پر دولت کرنا یہ قرین ہے ہر مفسر اقل کا۔

قوله واخادته عموم السلب : یہ سراجواب ہے وہ اصل ادا یہ ہے کہ اہرم استفرا ل و تسلیم بھی روایا واس آیت کی راست تمام سے مطلوب ہے غیر مسلم ہے کیونکہ پذیرد اسلام و بدو یہ ہے کہ جب اس کی بعض مواضع ایجاب کی رہی اور ایجاب کی رہی ہو تو کوئی یہ بلا قدر کہ جبہ یغ الاصلار یہ یعنی بعض اسلئے اور ان کا مافی نہیں جیت یوں کیا جائے نہیں کل حیوس انسان یہ بعض المحیون انسان کہ مافی نہیں ہے۔

قوله وكون الاداک هو الرؤية مطلقاً : یہ سراجواب ہے وہ اصل ادا یہ ہے کہ ہر اس بات و تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ ادراک سے مطلق رویت ہرگز ہے ہر ادراک سے مراد رویت کی جویہ الاطاع ہے آیت میں جس رویت کی بھی کی گئی ہے وہ رویت کی جویہ الاطاع کی ہے نہ کہ مطلق رویت کی اور ادراک کی جویہ الاطاع یہ ہے کہ مافی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کرے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مؤمنین قیامت میں اتقوا کیوں نہیں گئے لیکن اس کا احاطہ نہیں کر سکتے ہیں۔

قوله انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات : یہ سراجواب ہے خلاصہ ادا یہ ہے کہ ہم اور انک وہ خاص کرتے ہیں بعض اوقات کے ساتھ تو بھیجے کہ مثلاً دنیا کے ساتھ خاص کرتے ہیں یا بعض احزاب انہر کے ساتھ خاص کرتے ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جنت میں تمام اعمال میں رویت نہیں ہوئی بعض مؤمنین کے لئے بعد میں یہ مرتبہ ہوئی بعض کے لئے ان میں دو مرتبہ بعض کے لئے بعد میں دو مرتبہ ہوئی۔ الخوج بھی مابین مدلام عن الحسن قال قال رسول الله عليه اور اهل الجنة ينظرون الى ربهم في كل جمعة على كئيب من كفاور ولا يرى طرفة الخ۔ (حاشیہ ثانی)

وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية الخ الى ومنها :

ترجمہ : اور کبھی آپ نے مذکورہ رویت کے امکان پر استدلال کیا جو ثابت ہے کیونکہ اگر رویت کہاں ہوتی تو اس کی بھی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے نہ کہاں دینے کی جیسے قرینہ نہیں یہ جو ثابت ہے اس کی رویت کے کہاں ہونے کی جہ سے کہ قرینہ تو اس میں ہے کہ اس کا کھائی دیر ممکن ہو اور ایجاب کیوں کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی جہ

سے دکھائی نہ دے اور اگر ہم اور آپ سے نہ ہوں تو حد و وجوب کے احاطہ کر کے دیکھا مگر اولیٰں تو آیہ کی دلالت امکان و رویت پر بلکہ تو یہ بہت زیادہ واضح ہے کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قاضی دیکھ ہونے کے باوجود محتاج ہونے اور حد و وجوب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی حد کا ہول سے دکھائی نہ دیا۔

(علی ہارث)

قولہ وقد یستدل: شارح فرماتا ہے: آیہ لاتذکرہ الا بصار جواز رویت اور امکان رویت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ امتناع رویت پر یہ دلیل دراصل معتزلہ کے ساتھ معارضہ ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ حق سبحانہ نے اپنی ذات کا مدح فرمایا ہے کہ اس کی ذات و کم فی نہیں دیتا ہے اور جس صفت کا عدم مدح ہوا اس کا وجود قصص ہے اس سے باری تعالیٰ کی عزیمت واجب ہے۔ شارح معتزلہ کے ساتھ معارضہ کر کے فرماتا ہے کہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے عدم کی رویت محال ہے رویت کی نفی کے ذریعہ اس کی تعریف نہیں لی جاسکتی کیونکہ معدوم کی رویت متعین ہے۔

قولہ وان جعلنا الادراک: شارح فرماتے ہیں کہ آیہ لاتذکرہ الا بصار میں اگر ادراک سے مرئی کے حد و وجوب کا احاطہ کر کے دیکھا مگر اولیٰں تو آیہ کی دلالت امکان رویت پر بلکہ دفع رویت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ اپنے مرئی اور قاضی دیکھ ہونے کے باوجود محتاج ہونے اور حد و وجوب کے ساتھ متصور ہونے سے پاک ہونے کی بہت بڑا ہول سے دکھائی نہ دیا۔

ومنہا ان الآیات الواردة فی سوال الرویۃ الخ الی واللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد:

ترجمہ: اور ان ہی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رویت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اس مقام پر اعتبار پر مشتمل ہیں اور جب یہ ہے کہ یہ ان کی تحت و سرکشی اور اپنے مطالبہ میں بہت بھڑکی کی وجہ سے ہے نہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ ان کو مومن للہ تعالیٰ اس سے منع فرما دیتے جیسا کہ اس وقت کہا تھا جس وقت خواہ انہی نے یہ درخواست کی تھی کہ مومن للہ تعالیٰ ان کے لئے مسجود تہجد کر دیں تو فرمایا ”بلکہ تم جاہل لوگ ہو“ اور یہ دہائیں رویت کے لیکن ہونے کی آگاہی دینا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ علیہ السلام نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم ﷺ نے شبِ معراج میں

اپنے پروردگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف مکان کی دلیل ہے اور باخوب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے۔

(طلح عبارت)

ومنها ان الآيات الواردة: معزکہ کی شہادت میں سے دوسری وہ دلیل نقلی ہے جو روایت کی وہ خواست کے ساتھ میں وارد ہیں اور استعظام و انگبار پر محمول ہے جیسے کہ حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا هُوسَىٰ لِمَ نَأْمُرُكَ بِأَنْ تَقُومَ لِلَّهِ حَبْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ و قوله لعلى لا يستغفرك ابنی الکتاب ان ننزل علیہم کتابا من السماء فقد سئلوا هوسى اگبر من ذالک فقالوا ارضا الله حبره فآخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴿لَعَذَابُ الرَّسُولِ شَدِيدٌ لِّمَنْ هُوَ رُوِيَ﴾ ممکن ہوتی تو روایت کو طلب کرنے والے حد سے تجاوز کرنے والے نہ ہوتے، مگر نہ ہوتے حالانکہ ان آیات میں روایت کو طلب کرنے والوں کی مذمت بیان کی گئی ہے مضمون ہوا کہ روایت ممکن نہیں۔

تسویہ والجواب: شرح معزکہ کے اس مذکورہ حجبہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیات جو استعظام و انگبار پر محمول ہیں یہ ان کی نعمت دوسری کی وجہ سے ہے نعمت کا معنی ہے کسی کو نعمت کام ہذا اللہ عنہ سے مشتق ہے غفلت کا معنی ہے ہلاکت و شدت۔ یہ لوگ انبیاء کرام سے اس قسم کے سوالات کیا کرتے تھے ان کا مقصد ان سوالات سے انبیاء کرام کو عاجز کرنا تھا، اسی طرح آیات مذکورہ جو استعظام و انگبار پر مشتمل ہیں یہ ان کی بہت ادنیٰ کی وجہ سے نہ روایت کے محال ہونے کی وجہ سے، جب انہوں نے یہ مطالبہ کیا ﴿لَوْ لَا أَنزَلْنَاهُ عَلَىٰ لِسَانِكَ وَلَا نُرِيكَ فِيهِ آيَاتٍ﴾ تو حق سبحانہ فرماتے ہیں ﴿لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ﴾ حالانکہ انہوں نے ظالمگہ ممکن ہے محال نہیں ہے۔

تسویہ والاستعظام: یہاں ان آیات سے استثناء ہے جو یہ کہ تھا کہ آیات جو استعظام و انگبار پر مشتمل ہیں وہ امتناع روایت کی وجہ سے نہیں۔ اب کہتے ہیں کہ اگر استعظام و انگبار امتناع روایت کی وجہ سے ہو تو مومن علیہ السلام اس امر میں کوئی شک نہ کرتے جس وقت بنی اسرائیل نے یہ درخواست کی ﴿فَمَا جِئَكَ بِهَا﴾ ﴿فَمَا جِئَكَ بِهَا﴾ ﴿فَمَا جِئَكَ بِهَا﴾ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو منع نہ کرنا یہ مقرر اس بات کے لئے کہ دنیا میں روایت ممکن ہے جب دنیا میں روایت ممکن تو آخرت میں طریق اپنی ممکن ہوگی۔

قولہ ولہذا اختلف الصغریۃ: ہذا اقسام ثلاثہ ہیں امکان روایت ہے ان سب سے صحابہ سے روئے اس بارے میں اختلاف کیا کہ ان میں سے کونسا صحابہ میں اپنے رب کو دیکھا تھا یا نہیں، اقوال روایت میں اختلاف وارد ہے ایمان، اہیت پرانہ، میت الیحدیث جلی قرصحابہ سے روایت کے عدم اقوال پر اتفاق ہوتا ہے۔

فائدہ: مقررہ وقت کے بعد اگر ایسا کسی رویت میں کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے علاوہ کسی اور کے لئے سوال ہے یہ قابلِ ایمر کسی دلیل کے ہے جس میں کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے علاوہ کسی اور کے لئے روایت کے عدم وقوع یا شک میں صحیحین میں لکھا ہے اور نہ ہی ان کا احضار ہے اور نہ ہی نام اور تجلیات کا مشاہدہ کرتے ہیں اور وہ روحانی مشاہدے سے رکھ جاتی۔

[illegible]

قوله ولا خفاء فی انہا نوع مشاہدہ : شرعاً فرماتے ہیں کہ اگر ایک قسم کا شہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے
 نہ کہ نگاہ سے اس وجہ سے یہ حال نہیں ہے، نہیں یہاں یہ افکار وارد ہوتا ہے کہ خواب میں تو سنی زنی صورت ہوتے ہیں
 سمجھا تو صورت سے مراد ہے تو چہ کیسے خواب میں کھائی، نہ ملکا ہوا اس اشیاں خاصہ خصوصیت علی نے یہ خواب
 دیا ہے کہ یہ حضور خلیا کے قبیل سے ہے اس نے کہ خلیا میں علم بردار کی صورت میں منکشف ہوئے ہے حالانکہ علم برداری
 صورت نہیں ہے۔

والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والتلذذ والعصيان الخ إلى احتج أهل

الحق :

[illegible]

لازم آئے گا۔ ایک طریقہ استدلال یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے فعل پر قادر ہو تو اس فعل کے مثل کے عبادہ پر قادر ہوتا حالانکہ یہ ممکن نہیں
ترجہ بندہ پروردگار کے پروردگارش کی یہ قرینہ ثابت ہے۔ اب شارع نے جو عمل ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ
اپنے افعال کا قوہ ناق ہو تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا وہ علم رکھتا مگر لازم باطل ہے تو بندہ کا اپنے افعال کا ملاحظہ ہونا
باطل ہے بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہ ہونے پر شارع نے دلیل یوں پیش کی ہے کہ ایک جگہ ہے درہر فی جگہ تک
مطہری دینی سکناات اور انہی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سرج اور حص ملتی ہوتی ہیں لیکن بندہ کو کسی تھبتہ کا علم
نہیں ہے بعض نے شارع کی اس دلیل کا یہ جواب دیا ہے۔ بندہ اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا جو علم نہیں ہے یہ علم ہے دھول
کی جگہ سے ہے جس کی وجہ سے نہ نہیں اور دھول میں فرق ہے جملہ علم صحیح کہتے ہیں اور دھول اس کو کہتے ہیں کہ ان میں
جو چیز حاضر ہے اس حاضر معلوم کی طرف توجہ نہ کرنا جیسے عقہ قرآن کو الفاظ قرآن کی تفصیل سے دھول ہو جائے۔ شارع نے
وہ جس حد دھول میں اعظم اکثر اس جواب کو فرمایا کہ اگر یہ شخص دھول ہوتا تو پوچھ جائے پریہ دھول داخل ہو چکا حالانکہ پھر
جس اس کو علم نہیں۔

الثانی الخصوص الوارثة فی ذالک الخ الملی لا یقال :

ترجمہ : درہر کی دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی ضروری ہے جسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **وَمَا تَعْمَلُونَ** کے
ما تَعْمَلُونَ معنی عملکم ہے اس کا یہ کہ طرف کا صدور یہ ہے تاکہ غیر محض دھول کے ضرورت نہ پائے یا معمولکم کے
معمولی میں ہے نہ اسے معمول ہونے کی بناء پر اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی اسلئے کہ رب الہم کہتے ہیں کہ اللہ علیہ السلام کی مخلوق
ہیں یا بندے کی تو نفس سے معنی صدور کی رائیں لیتے جو کہ عباد اور امتثال ہے بلکہ حاصل صدور مرد ہے جو ایجاب اور امتثال کا
محقق ہے جسکی مثال کے طور پر دو کات و سکناات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس کثرت سے خبر ہونے کی جگہ سے بعض کو یہ
دھم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال کے صدور یہ ہونے پر ہر خوف ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **وَمَا تَعْمَلُونَ** کنی شملی ہے
شملی سے مراد جسکی ہر اہل عقل سے اور فعل مہر بھی شملی ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **وَمَا تَعْمَلُونَ** کنی لا یخلق
ہے خالص کے ذریعہ اپنی مدد فرماتے کے ساتھ میں اور اس کے استحقاق عبادت کا ہر ان ہونے کے سلسلہ میں۔

(علی عبارت)

یہ **الثانی الخصوص الوارثة :** درہر کی دلیل اس بار سے میں کہ اللہ تعالیٰ مطلق ہے افعال عبادہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد
وَمَا تَعْمَلُونَ معنی عملکم ہے اس کا یہ کہ طرف کا صدور یہ ہے تاکہ غیر محض دھول کے ضرورت نہ پائے یا معمولکم کے
معمولی میں ہے نہ اسے معمول ہونے کی بناء پر اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی اسلئے کہ رب الہم کہتے ہیں کہ اللہ علیہ السلام کی مخلوق
ہیں یا بندے کی تو نفس سے معنی صدور کی رائیں لیتے جو کہ عباد اور امتثال ہے بلکہ حاصل صدور مرد ہے جو ایجاب اور امتثال کا
محقق ہے جسکی مثال کے طور پر دو کات و سکناات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس کثرت سے خبر ہونے کی جگہ سے بعض کو یہ
دھم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال کے صدور یہ ہونے پر ہر خوف ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **وَمَا تَعْمَلُونَ** کنی شملی ہے
شملی سے مراد جسکی ہر اہل عقل سے اور فعل مہر بھی شملی ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **وَمَا تَعْمَلُونَ** کنی لا یخلق
ہے خالص کے ذریعہ اپنی مدد فرماتے کے ساتھ میں اور اس کے استحقاق عبادت کا ہر ان ہونے کے سلسلہ میں۔

عقل ہے تر شاہ چوئل کی قوم ہوں کہ شے شے ہوئی مبادت کرتے تھے

قوله للایحتاج الی حذف المضمیر : اس عبارت سے مراد یہ کہ مضمون میں جو نام ہے اس کو
اگر صدر یہ پایا جائے تو صدر یہ کوڑی نہ ملے گا مگر یہ اس سے کہ مضمون کیلئے حذف مضمون کی ضرورت ہے اور حذف
علاقہ ہے اس صورت میں ایہ کا مضمون یہ ہوگا کہ حق ہے تعالیٰ اور تعالیٰ کے مثال کا کیا۔

قوله او معمولکم : اس عبارت سے مراد یہ ہے کہ معمول ہے کہ مضمون میں جو نام ہے اس کو معمول مانا
جائے گا اور عبارت میں ہوگی کہ حلقہ حلقہکم و ما معمولہ اور معمولہ معمولکم کے معنی میں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہے
تعالیٰ اور تعالیٰ سے معمول کا اور الفاظ معمول تعالیٰ کو بھی شامل ہے لیکن معمول کی یہ دلیل مضمون کے ساتھ کہ یہ غیر معمول ہے
تعالیٰ اس صورت کے کہ جب نام کو صدر یہ مانا جائے۔

قوله لانا اذا قلنا افعال المعبود مخلوقه لله : یہ دلیل ہے اس بات پر کہ افعال مضمون ہوتا ہے یعنی اس الی اللہ
اور مضمون کے درمیان کل ترانہ یعنی مضمون کی یہ کہ مضمون کا مضمون ہے اعتبار ہے جاری میں موجود نہیں وہ کسی کے
سے ظنون نہیں بلکہ مضمون کا مضمون ہے یعنی یہ حق اور ایجاد کا متعلق۔

قوله وکونه تعالیٰ خالق کل شئی : ازل حق کی طرف سے اور لیکن اس بات پر کہ افعال مضمون ہیں اللہ
تعالیٰ کے لیے قرآن مجید کی یہ آیت ہے وھو الخالق کل شئی ۵۔ لیکن یہ شئی سے مراد مضمون ہے اور جو اس کے کئی کا اطلاق
واجب اور مضمون ہوا ہے بلکہ شئی کا اطلاق معمول پر بھی ہوتا ہے اور چاہے وہ شئی کا اطلاق مجاز ہے اور
مجاز کے لئے ایک حقیقت ہے لیکن عقل اس بات پر وہاں ہے کہ مضمون مضمون سے اور فعل مضمون بھی ہو کہ شئی کے لئے افعال ہیں اللہ
تعالیٰ کے لئے اس مقام پر ایک اشکال وارد ہوگا کہ یہ ہے واجب تعالیٰ اور انکی مدد خاص ہیں اور یہ مضمون مضمون
مضمون نہیں بلکہ بعض نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس سے مراد مضمون خاص نہیں کیا ہے اس سے کہ مضمون خاص
کہتے ہیں کہ مضمون کو مضمون میں جو مضمون کو مضمون مانا جائے کہ الی لکن یہ سمجھتے ہیں کہ واجب اور انکی صفات غیر افعال میں جیسے
تپ چل کہہ کے افعال ہیں مضمون کی اللہ اور اس سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اپنی ذات انہیں مانے ہیں یا جو کہے کہ سب خواہ
مضمون کے اندر ہو۔

قوله وکونه تعالیٰ افسن یخلق کمن لا یخلق : یہاں حق کی طرف سے تیسری دلیل ہے کہ یہ بات پر
افعال مضمون ہیں اللہ جو کہنے کے کہ یہ میں استہم، انکار ہے مضمون کی لایستوی کا خلق وغیرہ افعال کی یہ بات حق سبحانہ
مقام میں اپنا خالق ہونا ذکر فرمایا ہے اور اس بات کوئی شک نہیں کہ اگر حق سبحانہ کے ساتھ ولی ایک مضمون کا مضمون ہے کہ ایک

۱۰۔ جو کہ قوموں کے لئے فتنہ کیا گئے، یہاں ہر قسم کی تباہی و بربادی کا باعث بنیں گے۔

[illegible]

فائدہ : الحاحیہ کے حق نگار نے غلوں کو بے یقینی قرار دیا جس سے انہیں دخل پہنچی ہے نہ یہ کہ سرگرم عملیہ سے جو حرج و مرج کے ثابت ہے جس میں یہ قسم قرآن سے کہ الحاحیہ جہل سرور و جہل برکت کو سونے والی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے اور ان کی شہیت و راہ وہ ہے۔

لا يقال فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من العشر كين دون السوئيين

الغ إلى وجهت المعتزله :

ترجمہ: یا مفسرین! کیا یہ ہے کہ بچہ قتل ہو جائے افعال کا خالق بنے، الا تحرک ہوگا مگر نہ ہوگا جس لئے کہ ہم جو آپ ایسے کہ شریک کا معنی الوصیت یعنی دھبہ اور جوہر سے میں شریک، نائب ہوگا کہ بچہ قتل ہو جائے اس لئے کہ مستحق مہارت سے میں شریک، نائب ہوگا کہ بہت پریشانی کا شریک ہو گا مگر یہ نہیں، ماننے پر بندہ ولی خاصیت تو اللہ کی خاصیت کے برابر بھی نہیں آسکتے ہیں۔

میں مفسر آئے ہیں مسئلہ میں ان کے کمر بزمائے میں، ان کے اور صرف یہ ہیں کہ یہ کیا کہ بچہ قتل ہو جائے اور یہیں کیوں کیا انہوں نے جواب ایک شریک، نائب اور قتل تو ہے شریک، نائب ہے۔

(۱) طبع حار ہے

قولہ لا یقال: اس عبارت سے تورات فیہ اشکال جواب دیا جا چکا ہے۔ اشکال یہ ہے۔ جب مدعا محاکات نہ ہے۔ یعنی اللہ کو نہ جب مستحق حمد و ثناء ہے کہ وہ خالق ہے بھڑکڑیے گا کہ بندہ خالق ہے اپنے اقوال کے لئے ایسا کہہ دے اور شرک نہ ہو کہ اس قائل کا یہ قول کہ یہ خالق ہے اپنے فعل کا یہ قول ایسا ہے جیسا کہ یہ قائل میں کہہ رہے کہ یہ مستحق حمد و ثناء ہے اور یہ مستحق مدح و ثناء کا نام نہ ہے کہ یہ مستحق تحقیر نہ کرتی چاہئے۔ لیکن یہ معتزل اہل قبلہ میں سے ہے۔

قبولہ لانا مقبول: اس عبارت سے اشارہ شکل مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ اصل امر کیا ہے کہ شرک کیا ہے؟

ہوتا تو دونوں میں فرق نہ ہوتا حالانکہ دونوں میں فرق ہے یہ اعتدال معتزل میں سے نبی میں جاری اور اس کے متبعین کی طرف سے قائم کیا گیا ہے۔ معتزل کی طرف سے دوسری بات یہ قائم کی گئی ہے کہ اگر تمام کے تمام افعال پر ہے اختیار ہی سہی سے اضطراری ہو تمام کا حق اللہ تعالیٰ سے بندہ کو تکلف نہ دے اور ثواب و عقاب کا تحقق نہ ہو گا کیونکہ اس سے پابندی نہ ہو گی۔ تکلیف فعلیہ مبد کے سبب سے واقع ہوتا ہے لیکن جب تمام افعال کا خالق اللہ سبحانہ ہے تو بندہ سے جو افعال صادر ہوتے ہیں وہ ایسے ہیں جیسے جمادات کے افعال و حادثات مخصوص سے بندہ کا تکلف ہونا ثابت ہے اسی طرح بندہ کا تحقق ثواب و عقاب ثابت ہے۔

قولہ والجواب: شارح معتزلہ کی مذکورہ دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ اعتدال جبر کے خلاف تو ہو جاتا ہے جو کسب و اختیار کے باطن نہ ہونے کے قائل ہیں حتیٰ کہ انسان ان کے نزدیک جمادیک طرح سے ہے مہم تو بندہ نسبت کسب و اختیار کو ثابت کرتے ہیں جب ہم بندہ کیلئے کسب و اختیار کو ثابت کرنے میں تو صرف مافی اور حسب مرضی میں دونوں میں فرق بھی ثابت ہوا کہ مافی کی حرکت کسب اور اختیار سے جدا و عرض ہائے کی حرکت بجز کسب و اختیار کے میں اور تکلیف قائم دہی درست ہوا کہ بندہ اگر اپنے کسب و اختیار کو فی کی طرف صرف کر دیں نہ کہ مرکز کی طرف تو کسب ثواب میں جاتا ہے۔

وقد یتمسک بانہ لو کان خالق لافعال العباد لکان هو القائم والقاعد الخ الی دہی
بآرادتہ:

ترجمہ: اور بعض معتزلہ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہوتا تو ہی قائم اور قاعد اور آفل اور شرب اور زالی اور ساقی نہ ہو گا۔ یہ اعتدال زمرہ وعت جدالت ہے اس لئے کشتی کے ساتھ متعص و کھلاتا ہے جس کے ساتھ دھکی قائم ہونہ کر دہ شخص ہوا اس کا سوج ہو کیا وہ یہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی احسام میں مواد و مایہ اور دھرمات کا موجود کرنے والا ہے حالانکہ ان کے ساتھ متعص نہیں ہے اور بعض دفعہ معتزلی کے اوکلا فنبسواک اللہ احسن الخالقین اور فواذ تخلق من الطین کبینہ الطیر سے اعتدال کیا جاتا ہے اور جواب یہ ہے۔
محقق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

(محل عبارت)

قولہ وقد یتمسک: معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہوتا افعال عبادہ شرا و قیہ سے قائم ہے کھل ہے شرب ہے وغیرہ اللہ تعالیٰ ہی قائم اور قاعد اور کھل اور شرب وغیرہ ہوتا کیونکہ قائم اور قاعد کا معنی ہے اس اقیام و تصور و تدبیر کا فعل اللہ سبحانہ ہے تو لازم ہو گا کہ اللہ کا متعص ہونا اس فعل کے ساتھ جو فعل اللہ نے یہ اسے حال کمال لازم

قوله لا نناقول : جواب کا مائل یہ ہے کہ اگر واقعی ہے تو نہیں ہے اور قضاء باقتضاء واجب ہے نہ کہ قضاء باقتضاء۔

فائدہ : یہ سبھی خلاف ہے سوال میں اتفاقاً کو عقلی کے ساتھ مختار کیا ہے اس بات میں کوئی شک نہیں کہ قضاء کو توین ہے اور غریب کو توین ہے اور نہ ان کے کوین پر واجب ہے۔

قوله وهو تنذیر کل مخلوق : تنذیر کا کوئی بیان کرتے ہوئے شائع فرماتے ہیں کہ اللہ عزوجل نے ہر مخلوق پر ایسی اس صفت کے ساتھ خاص کیا ہے جس صفت پر وہ موجود ہو مثلاً حسن دینی، غیر دینی، طبع، عمر، زمان، مکان میں، مخلوق وجود کو کا پہلے ہی سے ان کو ایجنسیوں کو متعین کر دیتے ہیں مقرر ہے۔

فان قيل فيكون الكافر مهورا في كفره الخ الى حكي عن عمرو بن عبیدہ :

ترجمہ : جس کو کہا جائے کہ کفر ہے کفر میں اور قاسم اپنے فتن میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور حاجت کو مکلف بنائے گا۔
یہ ہوا کہ ہم جواب دیتے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فتن کا اور دوسرے لفظ اجبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر اور فتن سے دور ہونے کو ہمارے اور عمل کا مکلف بنانے پر نہیں آتا اور مقرر نے اللہ تعالیٰ کے شر اور انصاف قیام کا اور نہ یہ یہ نگاہ پر یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اس نے کافر اور قاسم سے اس کے ایمان اور حاجت کا اور وہ ایمان کو کافر اور مصیبت کا ہے پر مشروط کہنے کی وجہ سے کہ قاسم کا اور دوسری قس ہے جس طرح اس کا خلق اور ایجنہ اور نام سے انکار کرتے ہیں بعد قس سب قس اور انصاف با قس ہے تو ان کے نزدیک اکثر انصاف پر اور دوسری کے خلاف واقع ہوتے ہیں اور یہ بات سبکی بات ہے۔

(علی عبارت)

قوله فان قيل : اعتراض کا مائل یہ ہے کہ جب بندوں کے تمام افعال اللہ کی تقدیر پر اور اللہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر اپنے کفر میں مجبور ہے قاسم اپنے فتن میں مجبور ہے یہاں تک کہ کافر کا کفر اور قاسم کا فتن بھی ارادہ الہی کے تحت وجود میں آئے گا جب کافر اپنے کفر میں اور قاسم اپنے فتن میں مجبور ہوئے تو کافر قاسم کو ایمان و طاعت کے ساتھ مختلف بنائے گا نہ وہ ایک نہ وہ ایک نہ۔

قوله قلنا : جواب کا مائل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے کفر و فتن کا ارادہ نہیں کیا ان کے اختیار سے نہ کہ واجب کفر و فتن کا ارادہ ان کے اختیار سے ہے تو لفظ کوئی چیز نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ اختیار کو ثابت کرنے والا ہے جو کوئی کرنے والا ہے اس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے ترک کرنے اور فتن کے اپنے اختیار سے فتن کرنے کا علم ہے حال کا مکلف نہ کہ لازم نہیں آتا۔

قوله والمعترضه انكروا: شارح کہتے ہیں کہ معترضہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور و افعال قیوم کا ارادہ کرنے کا انکار کیا حتیٰ کہ کافر سے بھی اللہ بھاننے نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا اسلئے کہ کفر و معصیت قبیح ہیں اللہ تعالیٰ قبیح کا ارادہ نہیں کرتے ہیں۔ بعض معترضہ نے کہنے اس مدعی پر قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کیا ہے **وَهُوَ مَا لَلَّہُ یُرِیدُ مَلٰئِکَہٗا لِّلْعِبَادِ**۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اللہ بھاننا کہ اپنے ملک میں تصرف جیسا تصرف بھی ہو وہ ظلم نہیں بلکہ برکت اور حق ہے۔

حکمی عن عمرو بن عبید اللہ قال الخ الی والمعترضه اعتقدوا:

ترجمہ: عمرو بن عبید سے حکایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لا جواب نہیں کیا جس طرح ایک بھوی نے لا جواب کیا میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کر گیا تو مسلمان ہو جاؤ گا تو میں نے بھوی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرے مسلمان ہونا چاہتا ہے لیکن شرا میں تھے چھوڑے نہیں تو بھوی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبد الجبار صدیقی صاحب ابن عباد کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفہانی موجود تھے تو جب استفادہ کر لیا تو کہا پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے استفادہ فرما جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوگا جو وہ چاہتا ہے۔

(علی عبادت)

قوله حکمی عن عمرو بن عبید اللہ ما معترضہ میں سے جاکے اکابر میں سے ہے حضرت امام حسن بصریؒ کے معاصر ہے حدیث کا راوی ہے سلف نے ان سے احادیث اخذ کی ہیں کیونکہ یہ روایت میں صادق تھا۔ حکایت کا خلاصہ یہ ہے عمرو بن عبید کہتے ہیں "ایک بھوی میرے ساتھ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے بھوی نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا میں نے بھوی سے کہا اللہ تعالیٰ تیرے مسلمان ہونا چاہتا ہے تو شیطان تجھے چھوڑے نہیں تو بھوی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا۔"

فائدہ: بھوی کا مقصد کفر ہے اور اسلئے اسلئے کہ بھوی ارادہ کوئی کا قائل نہیں ہے بھوی نے جو محمد بن عبید سے یہ کہا لیکن اللہ لم یرید اسلامی اس جملہ سے بھوی کا مقصد عمرو بن عبید پر قریض تھا کہ معترضہ کے اصل کے مطابق اسلام ہمارے لئے شر ہے۔

فائدہ: یہ بھی حکایت کی گئی ہے کہ عمرو بن عبید نے معترضہ کے مذہب سے رجوع کیا جب بھوی نے اسکو خاموش کر دیا بیچے اس حکایت سے معلوم ہوتا ہے۔

قوله وحکمى ان القاضى عبداً لجمہار الہمدانی: یہ علماء معترضہ میں سے ہوا دئے فقہاء میں سے ہے

حمد ان ایک شہر کا نام ہے اسکی طرف منسوب ہے صاحب بن عبدالمعتمد الدولہ کا وزیر تھا عالم اور ادیب تھا شاعر بھی تھا فصیح بھی تھا
ایکے کا ب تھے شعر عرب اس کے پاس جمع ہوتے تھے ان شعرو میں سے ایک منتخب بھی ہے جو اس سے منہ کرتے تھے۔ استاد
ابواسحاق سمرقانی اہل السنۃ کے ائمہ میں سے ہے حمدانی نے جو یہ کہا "سبحان من تنزل من اللہ" اسکا مقصد تعریف تھا کہ اہل
السنۃ حق سبحانہ کی طرف شری نسبت کرتے ہیں امتہ ابو اسحاق نے سر سے جواب دیتے ہوئے فرمایا "سبحان من لا یجری فی
کلامہ الا ما شاء" یعنی حق سبحانہ کی بادشاہی میں اس کے ارادہ کے خلاف کوئی چیز ہوتا نہیں کیونکہ یہ نفس اور عیب ہے حق سبحانہ کی تنزیہ
اس سے واجب ہے۔

والمعتزلہ اعتقدوا ان الامر یستلزم الارادة والنهی عدم الارادة الخ الی والمعباد
افعال:

ترجمہ: اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے انہوں نے کافر کے ایمان کو امر اور اس
کے کفر کو غیر امر اور ایمان اس بات کو ماننے میں کہ بعض افعال چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور امر کا امر کیا جاتا ہے اور نہی کا ایک چیز
کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے جس کا اعاطف اہل حق ہے یا اس لئے کہ اللہ
سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی دیکھا معلوم نہیں کہ کاتب جب حاضرین پر اپنے غلام کی تا فرغانی ظاہر کرتا چاہتا ہے تو
اسکو ایک کام کا امر کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور
مکمل کا ذکر وہ دونوں فرق پر کھلا ہوا ہے۔

(طی عبارت)

قولہ والمعتزلہ اعتقدوا: معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امر ارادہ کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے معتزلہ
نے کافر کے ایمان کو امر اور ایمان کا ایک نامور ہے اور کافر کے کفر کو غیر امر اور ایمان کا ایک نامور ہے اور کافر کے کفر کو غیر امر اور ایمان کا ایک نامور ہے
چون کرتے ہیں کہ امر مطلب ہے اور نصب یا توہین ارادہ ہے یا شرط ہے ارادہ کے ساتھ، چونکہ بھی صورت ہو امر کا ارادہ سے
انکا کہ حال ہے یہی حالت تھی اور عدم ارادہ کی بھی ہے۔

قولہ ونحن نقول انا نعلم: شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ
نہیں ہوتا اور امر کا امر کیا جاتا ہے یعنی اللہ سبحانہ اسکا امر فرماتے ہیں اور بھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا
ہے۔ یعنی اللہ سبحانہ اس سے منع فرماتے ہیں ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا اعاطف اہل حق کرتا ہے۔

فیائدہ: بعض کہتے ہیں کہ حکمت اس میں یہ ہے کہ بندوں کا استحقاق کرنا ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ بندہ مستحق ثواب ہے یا مستحق

فائدہ: اس مسئلہ میں اس مذہب سے جو یہاں ایک مذہب معتزلہ کا ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ فعل ایک بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بالاجاب و اضطرار نہ دوسرے مذہب جبر کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فعل ایک بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کے لئے کوئی قدرت اختیار نہیں ہے بلکہ بندہ خدا کی طرح سے ہے۔ تیسرے مذہب اشعری کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فعل ایک بندہ کی قدرت سے موجود ہوتا ہے لیکن بندہ کے لئے قدرت اختیار ہے جب بندہ قدرت کو اس فعل کی طرف صرف کر دیتا ہے تو اللہ سبحانہ فعل کو پیدا کر دیتے ہیں تو فعل حقوق ہے اللہ کے لئے اور کس کو ہے بندہ کے لئے۔ چوتھے مذہب فلاسفہ کا ہے یہ قول دوم طرح میں کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مؤثر ایک بندہ کی قدرت سے بالاجاب۔ پانچواں مذہب استاذ ابی اسحاق اشعری کا ہے وہ یہ ہے کہ مؤثر دونوں قدرتیں کا مجموعہ ہے۔ چھٹا مذہب کاشانی الپا کہ باقائی کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اصل فعل میں بندہ کی قدرت مؤثر ہے اور موجب فعل میں بندہ کی قدرت مؤثر ہے۔

قوله لا کما زعمت الجبریه: جبر یہ نام کے افراتے ہیں ایک جبر یہ نہ لہ ہے جو بندہ کے لئے کسی قسم کی قدرت کے قائل نہیں ہیں نہ قدرت مؤثر نہ قدرت کا سہ بلکہ بندہ کو جمادات کی طرح مانتے ہیں۔ دوسرا جبر یہ غیر جالہ ہے بندہ کے لئے قدرت غیر مؤثر ثابت مانتے ہیں بلکہ قدرت کا یہ نہ مانتے ہیں۔ الخامس جبر یہ یہ کہتے ہیں کہ فعل غیر صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کی قدرت و اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ بندہ مصلحت کی طرح ہے۔

قوله وهذا باطل: اس عبارت سے شارع چند دلائل پیش کرتا ہے مذہب جبر یہ کے بطلان پر۔ پہلی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ جبر بھی طور پر ترکہ طیش اور خائبہ و رش کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ ترکہ طیش اختیار ہی ہے اور ترکہ رش غیر اختیاری ہے معلوم ہوا کہ بعض افعال میں بندہ کے اختیار کا دخل ہے جب بندہ کے اختیار کا دخل ہے تو بندہ کو مجبور نہیں کہنا یا باطل ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیار ہو تو اسکو تکلف بنانا صحیح نہ ہوگا کیونکہ جمادات کو تکلف بنانا صحیح نہیں ہیں حالانکہ بندہ تکلف ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر بندہ کا کوئی اختیار نہ ہو تو اسے افعال پر ثواب و عقاب کا اشتقاق محرب نہ ہوگا حالانکہ شارع نے بہت سی قصوں میں بندہ کے افعال پر ثواب و عقاب کے مرتب ہونے کا حکم لگایا ہے نیز اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿مَنْ عَمِلْ سَئِئًا فَلْيَرْجُ أَنْ يُلَاقِيَ اللَّهَ﴾ ومن انما فاعلفها بھم ارجیہ کہ حدیث میں ہے ﴿مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ (رواہ البخاری)۔

چھٹی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ اگر بندہ کے لئے کوئی اختیار نہ ہوتا تو بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت نہ ہوگی جو پہلے سے قصد اختیار ہونے کا تھا خدا کرتے ہیں جیسے مصلیٰ اور ثواب اور سزا، اسی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم اہل حق اور عقلا کو دیکھتے ہیں کہ وہ بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد کرتے ہیں جن میں اختیار ضروری ہے اور اسناد عقلی کرتے ہیں اگر بندہ کے لئے فعل

اختیاری نہ ہوتا تو یہاں پہنچ نہ ہوتی۔

قوله والنصوص التعلیہ تنفی ذالک : اس عبارت سے شارح دلائل معیہ کو ذکر کرتا ہے کہ دلائل معیہ بھی جبریہ کے عقیدہ کی نفی کرتی ہیں مثلاً حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿وَجُودًا بُخْسًا كَانُوا يَنْعَمُونَ﴾ یہ تو یہ دال ہے بندوں کی طرف عمل کی اسناد کرنے کے لیے اور دال ہے بندوں کے عمل پر جزا کے مرتب ہونے پر اور جزا کا اختیاری، انحال پر مرتب ہوتی ہے اسی طرح حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ یہ تو یہ دال ہے اس بات پر کہ ایمان اور کفر بندوں کی مشیہ اور قصد سے ہوتے ہیں نیز اس آیت میں ایمان پر ترغیب کی گئی ہے اور کفر پر تہدیب ہے تو یہ تو یہ صحت تکلیف پر بھی دال ہے۔

فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارانته الجنب لازم قطعاً الخ التي فان قيل :

ترجمہ : پس اگر کہا جائے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کو عام کرنے کے بعد جبریتاً لازم ہے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق باوجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل متعلق ہوگا اور جب و انتفاع کے ساتھ اختیار نہیں رہا جائے گا ہم جواب دیں گے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے یا چھوڑ دے اور اللہ اس بات کوئی اشکال نہ دے۔

(اصل عبارت)

قوله فان قيل : اس عبارت سے شارح جبریہ کی طرف سے ایک معارضہ پیش کرتا ہے جو اصل اس معارضہ کا یہ ہے کہ اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ بندہ سے جو بھی چیز صادر ہوتی ہے چاہے فعل ہو یا چاہے ترک فعل ہو وہ اللہ سبحانہ کے ارادہ سے ہوتا ہے تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا اسلئے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق تو جو فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل متعلق ہوگا اور جب و انتفاع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا۔

قوله قلنا يعلم : جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کا تعلق اس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے یا چھوڑ دے تو علم اور ارادہ اختیار کو مضبوط اور ثابت کر دیتے ہیں لہذا اشکال نہ رہا۔

الاجوبہ : ابھی جبریہ کے ساتھ جو سوال جواب ذکر کئے گئے ہیں مقام پر کوئی اشکال وارد کر سکتا ہے کہ مذکورہ سوال اور جواب تو پہلے سے محفل کے ساتھ ہو چکے ہیں اب علانیہ اسکو ہرمان پر تکرار اور مہمل ہے۔ اس اشکال سے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ اس سوال سے فساق بیتہ پکارتے ہیں لہذا اس کا کفر اور مستحق ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پہلے جو محفل کے ساتھ سوال جواب گذر چکے ہیں وہ خاص ہے کفر اور فسق کے ساتھ لیکن یہ عام ہے ہر نفس کے ساتھ۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ

